DIEU

SON EXISTENCE ET SA NATURE

DU MÊME AUTEUR

à la même librairie

Le Sens Commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques, 1 volume in-16 double couronne (XXX-312 pp.), 3 fr. 50, *franco*................. 3 fr. 75

L'article **DIEU**, dans le *Dictionnaire apologétique de La Foi Catholique*, 4[me] édition publié sous la direction de M. A. d'ALÈS, professeur à l'Institut catholique de Paris.



P. Fr. R. GARRIGOU-LAGRANGE
des Frères prêcheurs
Professeur de Théologie au Collège Angélique, Rome

146

DIEU

Son existence et sa nature

SOLUTION THOMISTE DES ANTINOMIES AGNOSTIQUES

« Primum principium indemonstrabile est, quod « non est simul affirmare et negare », quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in IV *Metaph.* c. 3. » S. THOMAS, *Summ. Theol.*, Iª IIæ, q. 94, a. 2.

PARIS
Gabriel BEAUCHESNE, Éditeur
117, Rue de Rennes, 117

1914



Nous soussignés avons lu un manuscrit du Père R. Garrigou-Lagrange, lecteur en théologie, intitulé : *Dieu, son existence et sa nature*, et nous en approuvons la publication.

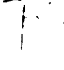
Rome, fête de St Thomas d'Aquin, *le 7 Mars 1914*.

Fr. E. HUGON, O. P.,
Maître en théologie.

Fr. Thomas M. PÈGUES, O. P.,
Maître en théologie.

Nihil obstat
Romæ, die 7a Martii 1914.
Fr. HYACINTHUS-MARIA CORMIER
O. P., Mag. gen.

IMPRIMATUR
Parisiis, die 27a Martii 1914.
G. LEFEBVRE,
V. G.



SANCTÆ DEI GENITRICI

Sedi Sapientiae

in signum gratitudinis et filialis obedientiae.

AVANT-PROPOS

Dans un travail sur *le Sens commun et la Philosophie de l'être*, nous avons montré que le sens commun ou la raison naturelle est une philosophie rudimentaire de l'être, opposée à la philosophie du phénomène et à celle du devenir, que l'objet formel, premier et adéquat du sens commun est l'être et les premiers principes qu'il implique.

Nous avons repris ici l'étude de ces premiers principes, non plus en fonction du sens commun, mais par rapport aux preuves classiques de l'existence de Dieu. Nous nous sommes attachés à mettre en lumière leur nécessité, leur dépendance à l'égard du principe suprême, et leur double valeur ontologique et transcendante. Le principe d'identité ou de non-contradiction apparaîtra comme le fondement éloigné des preuves de Dieu, le principe de raison d'être comme leur fondement plus prochain, le principe de causalité comme leur fondement immédiat. On verra, par l'exposé de chaque preuve, que le principe d'identité, loi suprême de la pensée, doit être en même temps la loi suprême du réel, que la réalité fondamentale doit être en tout et pour tout identique à elle-même, qu'elle doit être à l'*être* comme A est A, *Ipsum esse subsistens*, et par conséquent essentiellement distincte du monde, qui lui est essentiellement composé et changeant. D'où l'alternative : Le Vrai Dieu ou l'absurdité radicale.

Ce qui fait le fond de la première moitié de cet ouvrage a paru en 1910 dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, article Dieu. Cet article a été remanié, refondu et très développé sur plusieurs points. En particulier les termes de la définition du Concile du Vatican, relative à la démonstrabilité de l'existence de Dieu ont été expliqués par la proposition correspondante du serment antimoder-

niste. Les preuves de la valeur ontologique et de la valeur transcendante des notions premières ont été éclaircies et développées ; de même les formules du principe d'identité, la défense de la nécessité absolue des principes de raison d'être, de causalité, de finalité. Sur ces différents points nous nous sommes efforcés de répondre aux difficultés qui nous avaient été signalées. La preuve par l'ordre du monde a été légèrement modifiée sur la question du hasard.

Enfin la seconde partie relative à la Nature de Dieu et à ses attributs est presque entièrement nouvelle. Nous nous sommes attachés à y résoudre les antinomies agnostiques, en nous appuyant sur la doctrine thomiste de l'analogie. Pour montrer le sens et la portée de cette doctrine qui est une application du réalisme modéré, il nous a paru nécessaire de l'opposer d'une part au nominalisme des agnostiques, de Maimonide en particulier, et d'autre part au réalisme excessif que Duns Scot n'a pas assez évité pour sauvegarder l'absolue simplicité de Dieu.

Nous avons remis à l'avant-dernier chapitre l'examen d'une antinomie particulièrement difficile à résoudre, celle relative à la liberté ; conciliation de la liberté et du principe de raison d'être, fondement des preuves de Dieu ; la liberté de Dieu et son immutabilité, la liberté de Dieu et sa sagesse, la liberté humaine et la motion universelle de Dieu.

Notre conclusion sur l'ineffabilité de Dieu et l'absurdité de l'inconnaissable expose les confirmations théoriques et pratiques de l'inévitable alternative, développée dans tout ce travail : le Vrai Dieu ou l'absurdité radicale.

I^e Partie. L'Existence de Dieu

Ch. I. — ENSEIGNEMENT DE L'EGLISE SUR L'EXISTENCE ET LA NATURE DE DIEU, SUR LA CONNAISSANCE QUE NOUS EN POUVONS AVOIR PAR LA LUMIÈRE NATURELLE DE LA RAISON.

Ch. II. — LA DÉMONSTRABILITÉ DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Section I. De quel genre et de quelle espèce de démonstration s'agit-il ?

Section II. Objections contre cette démonstrabilité ; l'agnosticisme empirique et l'agnosticisme idéaliste.

Section III. Preuve de la démonstrabilité.

Art 1er. La valeur ontologique des notions premières et des principes premiers.

Art II. La valeur transcendante des notions premières et des principes premiers.

Ch. III. — LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

IIe Partie. La Nature de Dieu et ses attributs

Ch. I. — QUEL EST LE CONSTITUTIF FORMEL DE LA NATURE DIVINE, SELON NOTRE MODE IMPARFAIT DE CONNAITRE.

Ch. II. — DÉDUCTION DES ATTRIBUTS DE L'ETRE MÊME SUBSISTANT.

Ch. III. — CONCILIATION DES ATTRIBUTS. LEUR EXISTENCE FORMELLE ET LEUR IDENTIFICATION DANS L'ÉMINENCE DE LA DÉITÉ.

Art. 1er. Les apparentes antinomies.

Art. II. Explication relative du mystère philosophique de l'identification des perfections absolues en Dieu.

Ch. IV. — LES ANTINOMIES SPÉCIALES RELATIVES A LA LIBERTÉ.

Ch. V. — L'INEFFABILITÉ DE DIEU ET L'ABSURDITÉ DE L'INCONNAISSABLE.



PREMIERE PARTIE

L'Existence de Dieu

Relativement à la connaissance rationnelle de l'existence de Dieu, nous traiterons : 1° de l'enseignement de l'Église sur ce point, 2° de la démonstrabilité de l'existence de Dieu, qui s'établira par la défense de la valeur ontologique et transcendante des notions premières ; 3° des preuves principales de l'existence de Dieu.

CHAPITRE Ier

ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE SUR L'EXISTENCE ET LA NATURE DE DIEU, ET SUR LA CONNAISSANCE QUE NOUS EN POUVONS AVOIR PAR LA LUMIÈRE NATURELLE DE LA RAISON HUMAINE.

1° Définition du Concile du Vatican sur l'existence et la nature de Dieu. — « La sainte Église catholique, apostolique, romaine, nous dit le Concile du Vatican (Const. *Dei Filius*, cap. I), croit et confesse qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence, en volonté et en toute perfection ; qui, étant une substance spirituelle unique par nature, absolument simple et immuable, doit être déclaré distinct du monde en réalité et par son essence, bienheureux en lui-même et par lui-même et élevé au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui. » (Traduction de Vacant.)

Pour préciser ce qui, dans ce paragraphe, est de foi



catholique, nous résumerons les conclusions établies sur ce point par Vacant dans ses « *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican, d'après les Actes du Concile* ». — Après avoir affirmé notre foi en Dieu, en le désignant par les principaux noms que l'Écriture lui donne, le Concile déclare quelle est la nature de Dieu, quels sont les attributs constitutifs de l'essence divine. L'éternité, l'immensité et l'incompréhensibilité nous montrent que l'essence divine est au-dessus du temps, de l'espace, et de toute conception des créatures. L'*éternité* signifie qu'il n'y a et ne peut y avoir en Dieu ni commencement, ni fin, ni changement ; l'absence de toute succession, admise par l'unanimité des théologiens comme élément du concept de l'éternité, est une vérité certaine qui approche de la foi, mais ne semble point encore un dogme de foi catholique. — L'*immensité* divine définie signifie que la substance de Dieu est et doit être tout entière présente à toute créature qu'elle conserve dans l'être, et à tout lieu existant. — L'*incompréhensibilité* divine signifie que Dieu ne peut être pleinement compris par aucun autre que lui-même, la vision intuitive de Dieu accordée aux bienheureux ne peut elle-même aller jusqu'à cette plénitude. — En définissant que Dieu est *infini en toute perfection*, le Concile précise en quel sens il faut entendre ici le terme *infini*. Les anciens philosophes ont souvent appelé infini ce qui n'est pas achevé, ce qui n'est pas complètement déterminé. Lorsque l'Église dit que Dieu est infini, elle veut dire au contraire qu'il possède toutes les perfections possibles, que sa perfection est sans limite aucune, sans borne, sans mélange d'imperfection, de telle sorte qu'on ne peut rien concevoir qui le puisse rendre meilleur. Le Concile écartait par là l'erreur hégélienne, d'après laquelle l'être infini formé de toutes les perfections possibles est un idéal qui tend à se réaliser, mais qui ne pourra jamais l'être. En ajoutant en *intelligence et en volonté*, le Concile condamne le panthéisme matérialiste suivant lequel la divinité n'est qu'une nécessité aveugle et impersonnelle, une loi fatale sans intelligence ni volonté. — Quant aux autres perfections qui peuvent être attribuées

à Dieu, et dont le Concile ne parle pas, ce sont seulement celles dont la notion n'implique aucune imperfection ; et toutes ces perfections absolues (*simpliciter simplices*) s'identifient dans une éminence *absolument simple*, dont elles constituent comme les aspects virtuels et qui est à proprement parler la *Déité*.

*
* *

2° Sens et portée de la définition sur la distinction de Dieu et du monde. — Le Concile aborde ensuite la question de la *distinction de Dieu et du monde*. Dès 1215, le IVe Concile de Latran avait condamné le panthéisme d'Amaury de Chartres, comme une folie plutôt que comme une hérésie. La réapparition et les progrès de cette erreur exigeaient une définition plus explicite et motivée. Le Concile définit donc la distinction de Dieu et du monde, et indique les principales preuves de cette doctrine. Ces preuves sont réduites à trois : « *Deus qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus.* » — 1° *Dieu est unique par nature* ; c'est-à-dire que la nature divine ne peut se multiplier en plusieurs êtres, elle ne peut être réalisée qu'en un seul Dieu ; l'être de Dieu est donc réellement et essentiellement distinct du monde où l'on trouve la multiplicité des genres, des espèces, des individus. — 2e *Dieu est absolument simple* ; l'être de Dieu est donc réellement et essentiellement distinct du monde, où l'on constate soit la composition physique (parties physiquement distinctes les unes des autres dans les corps), soit la composition métaphysique (essence susceptible d'exister et existence), soit la composition logique (genre et différence spécifique). — 3° *Dieu est immuable*, l'être de Dieu est donc réellement et essentiellement distinct du monde, où l'on constate partout le changement ou la possibilité du changement. — Le Concile précise la distinction : « *re et essentia a mundo distinctus* ». Ce n'est pas une distinction de raison, ni une distinction virtuelle comme celle qui

existe entre deux attributs divins, c'est une distinction réelle, en vertu de laquelle Dieu et le monde ne sont pas une réalité, mais deux réalités. Cette distinction n'est pas seulement réelle, comme celle qui existe entre deux individus de même espèce, elle est encore essentielle, Dieu est distinct du monde par essence. Le canon 3e précise encore, en écartant le panthéisme en général, qui conçoit Dieu comme une substance immanente au monde et les choses finies comme les accidents de cette substance. « Anathème à qui dirait que la substance ou l'essence de Dieu et de toutes les choses est une et la même. » — Enfin cette distinction est infinie : Dieu se suffit à lui-même : « bienheureux en lui-même et par lui-même, et élevé indiciblement au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui ».

A ce paragraphe de la Constitution *Dei Filius*, répondent quatre canons : le premier condamne l'athéisme : « Anathème à qui nierait le seul vrai Dieu, Créateur et Seigneur des choses visibles et des choses invisibles. » Le second condamne le matérialisme : « Anathème à qui ne rougirait pas d'affirmer qu'il n'existe rien en dehors de la matière. » Le troisième condamne le principe du panthéisme : « Anathème à qui dirait que la substance ou l'essence de Dieu et de toutes choses est une et la même. » Le quatrième condamne trois formes principales du panthéisme : le panthéisme émanatiste, le panthéisme essentiel de Schelling, et le panthéisme essentiel de l'être universel : « Anathème à qui dirait que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ou que du moins les spirituelles sont émanées de la substance divine ; ou que l'essence divine, par la manifestation ou l'évolution d'elle-même, devient toutes choses ; ou enfin que Dieu est l'être universel et indéfini, qui en se déterminant constitue l'universalité des choses et leur distinction en genres, espèces et individus. » — Il faut rapprocher de ce dernier canon les théories rosminiennes condamnées par le décret du S. Office du 14 déc. 1887, et les propositions ontologistes condamnées par la même congrégation le 18 sept. 1861. Voici deux de ces propositions : « L'être que nous comprenons en toutes choses et sans

lequel nous ne comprenons rien, est l'être divin. » — « Les universaux considérés du côté de l'objet ne se distinguent pas réellement de Dieu. » Denzinger, n°s 1660 (1517) ; 1661 (1518).

Voilà ce qu'enseigne l'Église sur l'existence de Dieu, sa nature, ses attributs essentiels, sa distinction d'avec le monde.

A ces enseignements le concile du Vatican rattache ceux relatifs à la création et à la Providence : « A cause de sa bonté et par sa vertu toute-puissante, non en vue d'augmenter sa béatitude, ni pour acquérir sa perfection, mais pour la manifester par les biens qu'il accorde aux créatures, ce seul Dieu véritable, par un dessein absolument libre, a fait de rien ensemble, au commencement du temps, les créatures spirituelles et corporelles, c'est-à-dire les anges et le monde, et ensuite la créature humaine comme réunissant l'esprit et le corps dans sa constitution.

« Par sa Providence, Dieu garde et gouverne tout ce qu'il a produit, atteignant avec force d'une extrémité jusqu'à l'autre, et disposant tout avec douceur. (*Sagesse*, VIII, 1). Car toutes choses sont à nu et à découvert devant ses yeux (*Hebr.*, IV, 13). même celles qui se produiront à l'avenir par la libre action des créatures. » On ne saurait soutenir avec Abélard que Dieu ne peut empêcher le mal (Denz., 375), ni qu'il veut le mal comme le bien, (Denz., 514). Il est impossible qu'il veuille le péché, il ne peut que le permettre (Denz., 816).

Nous n'avons pas à rapporter ici les enseignements de l'Église sur les mystères divins proprement surnaturels, comme la Sainte Trinité.

*
* *

3° Définition du Concile du Vatican sur le pouvoir qu'a la raison de connaître Dieu avec certitude. — Les erreurs condamnées : positivisme, traditionalisme, fidéisme, criticisme kantien. — Le Concile du Vatican a aussi défini



ce que peut la raison humaine laissée à ses seules forces pour connaître Dieu. « La même sainte Église, notre mère, tient et enseigne que par la lumière naturelle de la raison humaine, Dieu, principe et fin de toutes choses, *peut être connu avec certitude* au moyen des choses créées ; car depuis la création du monde, ses invisibles perfections sont vues par l'intelligence des hommes, au moyen des êtres qu'il a faits (*Rom.*, I, 20) ; que néanmoins il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même et les éternels décrets de sa volonté, par une autre voie, voie surnaturelle. » — Canon I : « Anathème à qui dirait que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des êtres créés. »

Pour avoir le sens exact de cette définition et du canon correspondant, il importe de rappeler les erreurs visées par le Concile. Nous déterminerons ensuite la portée de chacun des termes de la définition, en nous aidant de la première proposition du serment antimoderniste qui les reprend et les précise.

L'avertissement qui fut distribué aux Pères du Concile avec le *schéma* élaboré par la Députation de la Foi, portait : « La définition que Dieu peut être certainement connu à la lumière de la raison, par le moyen des créatures, a paru nécessaire, aussi bien que le canon correspondant, non seulement à cause du traditionalisme, mais à cause de l'erreur fort répandue, d'après laquelle l'existence de Dieu n'est démontrée par aucune preuve indubitable, ni par conséquent connue avec certitude par la raison. » (Cf. Vacant, *Etudes sur les Const. du Conc. du Vatic.*, I, p. 286 et Document VII, p. 609.) Ainsi il est hérétique de soutenir avec les athées et les positivistes qu'il n'est aucun moyen pour nous de connaître Dieu, ou avec les traditionalistes et les fidéistes les plus avancés, que nous n'avons d'autre moyen de connaître Dieu que la Révélation ou un enseignement positif reçu par tradition.

La condamnation du fidéisme permet de préciser la pensée de l'Église sur ce point. En 1840, la Congrégation



de l'Index fit signer à l'abbé Bautain, entre autres propositions, la suivante : « Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu (*Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare valet*). La foi, don céleste, suppose la révélation et ne peut donc être invoquée pour prouver contre un athée l'existence de Dieu. » Denzinger, nº 1622 (1488). La même Congrégation de l'Index, le 11 juin 1855, imposa quatre thèses à la signature de M. Bonnetty, également suspect de fidéisme ; la 2e porte : « La raison a la puissance de démontrer avec certitude (*Ratiocinatio cum certitudine probare potest*) l'existence de Dieu, ainsi que la spiritualité et la liberté de l'âme. » La 4e : « La méthode employée par S. Thomas, S. Bonaventure et d'autres scolastiques après eux, ne mène pas au rationalisme, et n'est pas non plus la cause qui a fait tomber la philosophie des écoles contemporaines dans le naturalisme et le panthéisme. C'est pourquoi on n'a pas le droit de faire un crime à ces docteurs et à ces maîtres de s'être servis de cette méthode, surtout avec l'approbation au moins tacite de l'Église. » Denzinger, nos 1650-1652 (1506-1508). Il est incontestable que le fidéisme est condamné par notre définition et par le canon correspondant.

La doctrine kantienne est-elle visée ? — Kant soutient que les preuves spéculatives de l'existence de Dieu sont insuffisantes, que la métaphysique est impossible, et qu'il n'y a d'autres preuves de Dieu qu'une preuve pratique, ou morale, qui produit la *foi morale*, dont la certitude est *subjectivement suffisante* bien qu'*objectivement insuffisante* (*Critique de la raison pratique*, I, l. II, c. 5). Nous examinerons plus loin cette preuve. Mais nous pouvons dire dès maintenant que le kantisme, non moins que le traditionalisme et le fidéisme, est visé par le Concile. Cela ressort nettement du rejet des six amendements proposés pour la suppression du mot *certo*. « Vous savez, Révérendissimes Pères, répondit Mgr Gasser dans le rapport qu'il présentait au Concile au nom de la Députation de la Foi, vous savez quel sentiment ont fait prévaloir dans un grand nombre d'esprits les encyclopédistes de France et les premiers



partisans de la philosophie critique d'Allemagne ; ce sentiment très répandu, c'est que l'existence de Dieu ne peut être prouvée avec une entière certitude, et que les arguments qui ont été si estimés de tout temps ne sont pas au-dessus de toute discussion. Il en est résulté que la religion a été méprisée comme dépourvue de fondement. Bien plus, dans ces derniers temps, on en est venu en différents lieux à vouloir séparer la morale de toute religion ; on dit cette séparation nécessaire, de peur qu'arrivé à un certain âge et s'apercevant que rien dans la religion n'est certain, pas même l'existence de Dieu, l'homme ne tombe dans la perversion morale. Mais vous savez aussi, Révérendissimes Pères, ce que vaut cette éducation morale qui n'a point son principe dans cette parole du psalmiste : « Le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur. » Cf. Vacant, *op. cit.*, p. 301 et 657. — Cf. *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, t. VII, p. 130. Voir aussi la condamnation d'Hermès[1] (Denz., 1620 et de Frohschammer (nº 1670). Les scolastiques avaient d'ailleurs toujours regardé comme erronée l'opinion qui rejette la démonstrabilité proprement dite de l'existence de Dieu (opinion de Pierre d'Ailly et de Nicolas d'Autrecourt)[2]. S. Thomas la qualifie d'erreur (*C. Gentes*, l. I, c. 12), la déclare manifestement fausse (*De Veritate*, q. x, a. 12). De même Scot, *In IV Sent.*, l. I, dist. 2, q. 3, n. 7, Bannez, Molina, Suarez, etc.

1. Hermès soutenait qu'on ne peut démontrer que Dieu diffère d'une substance immuable qui ferait partie du monde, tout en restant séparée des changements dont il est le théâtre.

2. Cf. de Wulf. *Histoire de la Philosophie médievale* 4e édit. p. 545-550. Les thèses condamnées de Nicolas d'Autrecourt (Denzinger 553-570) représentent au moyen-âge le mouvement antiscolastique et l'on y remarque l'influence du nominalisme d'Ockam qui conduisait au scepticisme. Une des propositions condamnées contient la négation à la valeur ontologique du principe de causalité. Une autre réduit le principe de contradiction à cette proposition hypothétique : « *si aliquid est, aliquid est* ». Cf. Denzinger nº 554 et 570.



4° Explication des termes du Concile par le serment antimoderniste. — Ce serment, prescrit par le *Motu proprio* « *Sacrorum Antistitum* » du 1er septembre 1910, est une profession de foi qui reproduit, pour la question qui nous occupe, les termes même du Concile en les précisant pour écarter toute interprétation abusive.

« Je professe que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude et même démontré, par la lumière naturelle de la raison, au moyen des êtres qu'il a faits, c'est-à-dire par les œuvres *visibles* de la création, comme la cause est connue et se démontre par ses effets. »

« *Ego... firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quæ ab inerranti Ecclesiæ magisterio definita, adserta ac declarata sunt, præsertim ea doctrinæ capita, quæ hujus temporis erroribus directo adversantur. Ac primum quidem Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quæ facta sunt, hoc est per* visibilia *creationis opera, tanquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor.* »

Pour affirmer la démonstrabilité de l'existence de Dieu, l'Église détermine : 1° l'objet à connaître : « Deum rerum omnium principium et finem » ; 2° le principe de connaissance : « naturali rationis lumine » ; 3° le moyen de connaître : « per ea quæ facta sunt, hoc est per *visibilia* creationis opera, tanquam causam per effectus » ; 4° le mode de cette connaissance : « certo cognosci, adeoque demonstrari etiam » ; 5° la possibilité de cette connaissance: « posse ».

1° L'objet à connaître : « *Dieu, principe et fin de toutes choses* » est exprimé de la même manière que par le Concile du Vatican au chapitre II de la Constitution *Dei Filius*[1] ;

1. « Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis, certo cognoci posse ;... » DENZINGER, n. 1785.



et, dans le canon correspondant qui contient à proprement parler le dogme de foi, on lit : « Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum[1]. » Comme le montrent les explications données au sujet de ce canon par le rapporteur de la Députation de la Foi, il est défini que l'homme par sa seule raison, peut reconnaître que Dieu est sa fin, et par conséquent quels sont ses principaux devoirs envers lui. Mais, par contre, en donnant à Dieu le titre de Créateur, le Concile ne prétend pas définir formellement, comme un dogme, que la création proprement dite, « ex nihilo », peut être démontrée par les seules forces de la raison[2], mais il a voulu retenir les termes dont l'Écriture se sert pour désigner le *vrai Dieu*, principe et fin de toutes choses et de l'homme en particulier.

Qu'est au juste cette notion du vrai Dieu que, d'après le Concile, la raison est capable de se faire ? On peut s'en rendre compte par la définition du vrai Dieu qui a été donnée au chapitre précédent de la même Constitution et dans les canons correspondants contre le panthéisme en général et ses différentes formes, que nous avons rapportées plus haut. — Le Concile n'a point voulu définir comme un dogme de foi que tous les attributs énumérés par lui pour caractériser le vrai Dieu peuvent être démontrés par les seules forces de la raison, mais il a entendu les faire entrer implicitement ou virtuellement[3] dans la formule que nous expliquons : « Deum, rerum omnium principium et finem. » Si, en effet, ces attributs et la négation de l'erreur panthéiste n'étaient pas contenus implicitement ou virtuellement dans la notion que la raison peut se faire de Dieu, cette notion ne serait pas celle du vrai Dieu. Pour éviter l'hérésie,

1. « Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse : anathema sit. » DENZINGER, n. 1806.

2. Une note qui accompagnait le schema de la Députation de la foi portait : « Etsi in canone legatur vocabulum creator, non ideo definitur, creationem proprie dictam ratione demonstrari posse, sed retinetur vocabulum, quo scriptura hanc veritatem revelans utitur, nihil ad ejus sensum determinandum adjecto. » Cf. VACANT. *Etudes sur le Concile du Vatican*, t. I, p. 308 et p. 610, t. II, p. 440.

3. VACANT, *Op. cit.*, t. I, p. 309.

il ne suffit donc pas d'admettre avec plusieurs agnostiques que la raison par ses seules forces peut connaître avec certitude l'existence d'un Dieu auquel ne pourraient s'attribuer précisément ni la transcendance, ni l'immanence, ni la personnalité[1], ni l'impersonnalité, ni l'infinité, ni la finitude. Il ne suffit pas non plus de dire que la raison peut se faire de Dieu une conception indifférente à la transcendance, à la personnalité, à l'infinité divines ou à leurs contraires. Il faut tenir qu'elle est capable de se faire de Dieu une conception qui contienne implicitement ou virtuellement, comme un principe contient ses conséquences, les attributs caractéristiques du vrai Dieu et la fausseté des conceptions contraires. Parmi ces dernières, il faut évidemment ranger celle du Dieu immanent et impersonnel des panthéistes, celle du Dieu immanent et personnel des panenthéistes (πᾶν ἐν τῷ θεῷ), celle du Dieu transcendant mais fini de certains empiristes. Le serment antimoderniste se borne sur ce point à reproduire les termes du Concile contre les erreurs de notre temps. Il est clair qu'il ne suffit pas d'admettre la possibilité de connaître avec certitude l'existence d'un Dieu tel que le conçoit W. James[2], ou encore comme nous allons le voir, M. Bergson ou M. Le Roy.

1. Par personnalité de Dieu, il faut entendre sa subsistance absolument indépendante de l'existence du monde, son intelligence, la conscience qu'il a de lui-même, sa liberté.

2. W. JAMES s'exprime ainsi dans sa *Philosophie de l'Expérience*, traduction française, p. 28 et 29 : « La construction théologique qui paraissait si vivante à nos ancêtres, avec sa durée bornée pour le monde, sa création tirée du néant, sa moralité, son eschatologie juridique, son goût pour les récompenses et les punitions et sa manière de présenter Dieu comme un organisateur extérieur, un « gouverneur moral et intelligent », tout cela est aussi étrange, pour les oreilles de la plupart d'entre nous, que si c'était la religion d'une peuplade sauvage en quelque région lointaine. Les vues plus vastes que l'évolutionnisme scientifique a ouvertes et la marée montante de l'idéal social démocratique ont changé le type de notre imagination, si bien que l'ancien théisme monarchique est vieilli ou en train de vieillir. La place du divin dans le monde doit être plus organique et plus intérieure. Un créateur extérieur à l'univers et à ses institutions, cela peut encore s'enseigner à l'Eglise, grâce à des formules que leur inertie même empêche de disparaître ; mais la vie s'en est retirée, nous évitons de nous y appesantir ; la vie véritable

La raison est-elle capable de faire explicitement la déduction des attributs caractéristiques du vrai Dieu et notamment de l'infinité ? Ce point n'a pas été défini par le Concile et n'est pas touché par la présente proposition du serment ; mais la congrégation de l'Index a imposé en 1840 à la signature de l'abbé Bautain une proposition selon laquelle le raisonnement peut prouver avec certitude non seulement l'existence de Dieu, mais encore l'infinité de ses perfections[1]. Si, en effet, la raison peut connaître avec certitude l'existence du vrai Dieu, non pas seulement sur l'autorité d'un témoignage, mais par sa propre lumière, elle doit pouvoir se rendre compte de cette vérité et de la fausseté des doctrines qu'on lui oppose. Et l'on ne peut guère admettre le vrai Dieu, principe et fin de toutes choses, sans être amené à lui reconnaître le titre de Créateur et à déduire de là tous les attributs divins énumérés par le Concile.

2° Que faut-il entendre par le principe de connaissance désigné par les mots : *naturali rationis lumine* ? — C'est encore la reproduction des termes du Concile du Vatican, et il est évident que ce dernier entend par « raison » notre faculté naturelle de connaître la vérité ; au chapitre troisième de la Constitution *Dei Filius*, il l'oppose à la foi surnaturelle en ce qu'elle nous fait adhérer à la vérité intrinsèque des *choses* à cause de cette vérité même dont elle nous donne la perception, *propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam* et non pas à cause de l'autorité de Dieu révélateur. La connaissance de

---

de notre cœur n'est plus là, mais autre part... Les seules opinions vraiment dignes d'attirer notre attention appartiennent au même ordre d'idées que ce que l'on peut appeler en gros la vision panthéiste, c'est-à-dire la vision de Dieu considéré comme immanent à l'univers. » W. James reconnaît d'ailleurs avec Hegel, que cet abandon du théisme traditionnel réclame l'abandon de la logique ordinaire fondée sur le principe d'identité ou de non-contradiction (cf. *Philosophie de l'Expérience*, p. 197) et, en rejetant la valeur objective et universelle du principe de non-contradiction, James propose de « renoncer tout à fait au mot *rationnel* », p. 309 et 316.

1. « Ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei et infinitatem perfectionum ejus. » DENZINGER, 1622.



Dieu qui est possible à la lumière naturelle de la raison n'est donc pas seulement une connaissance vraie, c'est-à-dire conforme à la réalité, c'est encore une connaissance de la vérité de laquelle nous pouvons nous rendre compte ; ce n'est pas une croyance qui s'appuie sur le témoignage de Dieu, ou sur le témoignage de la tradition, ou sur le témoignage du genre humain. C'est le résultat d'une évidence rationnelle.

On ne saurait confondre « cette lumière naturelle de la raison » avec la conscience, le sens religieux, ou l'expérience religieuse dont parlent les modernistes. Cette confusion était déjà écartée par les termes conciliaires que nous expliquons et par ceux qui les suivent. L'Encyclique *Pascendi* l'a d'ailleurs déterminé expressément, comme nous allons le voir.

Il ne suffit pas non plus, nous l'avons déjà indiqué, d'entendre par « lumière naturelle de la raison » la raison pratique au sens kantien. Cette interprétation serait évidemment contraire aux termes du Concile, la raison pratique de Kant n'adhère pas à la vérité des *choses* parce qu'elle *perçoit cette vérité*, elle aboutit seulement à une *foi morale* dont la certitude est subjectivement suffisante, bien qu'objectivement insuffisante. (*Critique de la raison pratique*, I. l. II, c. 5.) Les termes qui nous restent à expliquer montrent que le Concile a voulu condamner cette erreur aussi bien que le traditionalisme et le fidéisme.

3° Le moyen de connaître est exprimé par les mots « *per ea quæ facta sunt, hoc est per* VISIBILIA *creationis opera, tanquam causam per effectus* ». Le canon du Concile du Vatican portait simplement « *per ea quæ facta sunt* », et le chapitre correspondant « e rebus creatis », avec la citation de saint Paul : « Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur » (*Rom.*, I, 20). — Le texte du serment ajoute-t-il une déclaration nouvelle au dogme de foi défini par le Concile, ou insiste-t-il seulement sur le sens naturel des termes de la définition

pour écarter toute subtilité sophistique dans l'interprétation ?

Conserverait-on le sens naturel des mots « per ea quæ facta sunt » et « e rebus creatis », si l'on se contentait d'entendre : à l'occasion des choses créées, ou en vertu des exigences pratiques de la vie morale, ou encore si l'on excluait les choses sensibles ou visibles des réalités créées capables de donner la connaissance certaine de Dieu ?

La première question s'est posée à cause du cartésianisme. On s'est demandé s'il suffirait d'admettre que les choses créées sont moyen de connaître Dieu à titre seulement de causes occasionnelles, en ce sens, qu'elles éveilleraient en nous une idée innée de Dieu, la rendraient consciente et distincte — Quelques théologiens l'ont pensé, comme M. Vacant (*op. cit.* p. 296), tout en reconnaissant que « le Concile est tout à fait favorable à la doctrine de saint Thomas d'Aquin et de presque tous les théologiens », selon laquelle la connaissance de Dieu est essentiellement acquise, médiate et se fait à proprement parler par le *moyen* des êtres créés[1]. Nous avons nous-mêmes adopté incidemment cette manière de voir dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, article *Dieu* (col. 947). Mais après un nouvel examen, nous ne croyons pas pouvoir faire cette concession, qui d'ailleurs n'est pas indispensable, comme l'a cru M. Vacant, pour écarter la condamnation de l'innéisme cartésien.

M. Vacant détermine très justement le sens naturel des termes « e rebus creatis » ; mais il dit trop peu lorsqu'il n'y voit qu'une *indication*. « Le Concile, remarque-t-il, a cru utile d'indiquer les créatures, comme le moyen qui nous rend possible la connaissance naturelle de l'existence de Dieu ; car on ne voit pas pourquoi il aurait donné cette indication, si les créatures ne servaient qu'à éveiller en

1. En d'autres termes, notre entendement ne connaît immédiatement que les êtres contingents et les premiers principes rationnels, et il ne s'élève à Dieu que par une démonstration dont les premiers principes fournissent la majeure, et l'existence des créatures la mineure.



notre âme une notion de Dieu, que tous les hommes possèdent dès leur naissance. Du reste, les propositions dont le Concile se sert signifient, dans leur *sens naturel*[1], que les choses créées fournissent des principes d'où notre esprit tire, *e rebus creatis*, sa connaissance de Dieu, et par lesquelles il y arrive, *per ea quæ facta sunt* » (*op. cit.* 297). Tel est bien, en effet, le sens naturel des termes, mais il y a là, semble-t-il, plus qu'une indication ; les mots contenus dans une formule dogmatique comme un anathème font partie de la définition, et, bien qu'ils puissent paraître ajoutés incidemment, si leur addition ou leur soustraction modifient vraiment le sens de la proposition, il faut les regarder comme exprimant quelque chose de défini. On ne saurait plus autrement à quoi s'en tenir, des doutes ou des échappatoires seraient toujours possibles, ce qui est étranger à l'esprit de la Sainte Église, qui enseigne avec sincérité et simplicité la vérité catholique à ses enfants et leur demande de la recevoir dans les mêmes dispositions. C'est pourquoi la première proposition du serment antimoderniste ne fait qu'insister sur le sens naturel des termes du Concile lorsqu'elle ajoute « *tanquam causam per effectus* ». Ce qui oblige à reconnaître au principe de causalité une valeur ontologique et transcendante, sans laquelle la raison ne pourrait s'élever des choses créées à l'existence de Dieu, comme de l'effet à la cause.

Par là se trouve condamné le kantisme, mais non pas précisément l'innéisme cartésien. Le kantisme, nous le verrons mieux plus loin à propos du mot *certo*, était certainement visé par le Concile aussi bien que le traditionalisme et le fidéisme ; il ne peut expliquer les termes « e rebus creatis », « per ea quæ facta sunt », en disant que l'existence de Dieu est seulement un postulat de la raison pratique, une *supposition pratiquement nécessaire*, étant donné le fait du devoir et l'absence d'harmonie ici-bas entre la vertu et le bonheur. Cette interprétation abusive

1. Le soulignement n'est pas dans le texte.



des termes du Concile est définitivement écartée par la proposition du serment.

Mais l'innéisme n'est pas condamné : quoi qu'il en soit de l'*origine* de l'idée et du principe de causalité, il suffit d'admettre leur *valeur* ontologique et transcendante permettant à la raison de s'élever des choses créées à l'existence de Dieu ; cette preuve par la contingence et la causalité n'était pas rejetée par Descartes, il a même développé l'argument « a contingentia mentis », bien qu'il insistât particulièrement sur deux preuves, sur la valeur ou la non valeur desquelles le Concile ne se prononce pas : la preuve tirée de l'idée d'infini et de la nécessité d'une cause adéquate à cette idée, et la preuve ontologique. Il est bien certain que le Concile n'a pas prétendu condamner la preuve ontologique qui prend pour départ non pas les œuvres de Dieu, mais la notion même de Dieu. Le rapporteur de la Députation de la Foi remarquait à ce sujet : « Qui de nous, en confirmant de son suffrage l'affirmation que nous proposons, songe à condamner le célèbre argument de saint Anselme, quoi qu'il pense de cet argument[1]. » Encore moins la définition conciliaire prétend-elle exclure la preuve par les vérités éternelles, si souvent exposée par saint Augustin et beaucoup de philosophes catholiques.

Seul l'ontologisme a été condamné par le Saint-Office (Denzinger, nos 1659-1663 et 1891-1930). On sait qu'il remplaçait l'idée innée que les cartésiens nous attribuent par une vue immédiate de Dieu, et voyait dans cette connaissance de Dieu, essentielle à notre esprit, la source de toutes nos autres idées.

En ajoutant le mot *visibilia*, et en le soulignant, la première proposition du serment antimoderniste ne fait encore qu'insister sur le sens naturel des termes du Concile et de la citation de saint Paul alléguée par lui. Ce ne serait pas, en effet, conserver le sens naturel de « e rebus creatis » que d'exclure les choses sensibles et de dire qu'il n'y a de preuves certaines de l'existence de Dieu que celles qui

1. Cf. VACANT, *Op. cit.*, I, p. 298.



prennent leur point de départ dans la vie intellectuelle et morale de l'esprit. Il s'ensuivrait que les choses créées comme telles ne permettent pas de s'élever à la connaissance de Dieu, comme de l'effet à la cause.

Suffirait-il enfin d'admettre que les arguments fondés sur la causalité conduisent au premier moteur, à une cause première, à un être nécessaire, à une intelligence ordinatrice, mais qu'ils sont incapables de nous donner la certitude de l'existence du vrai Dieu infiniment parfait, et que pour acquérir cette certitude l'argument ontologique est indispensable ? On reconnaît là une idée kantienne.

Nous ne croyons pas que cette interprétation soit acceptable, étant donné le sujet de notre proposition : « Deum, rerum omnium principium et finem ». C'est bien le vrai Dieu qui peut être connu avec certitude par voie de causalité, en partant des choses sensibles. Et la connaissance de Dieu qui est ainsi acquise, doit contenir, au moins implicitement ou virtuellement, entre autres attributs divins, la souveraine perfection. C'est dire, comme nous l'avons remarqué plus haut, que cet attribut doit pouvoir en être déduit.

4° Le mode de cette connaissance est exprimé par les termes : *certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse.* Le Concile avait dit seulement « certo cognosci ». Ici encore le serment précise-t-il seulement le sens naturel de la définition pour écarter des interprétations abusives, ou ajoute-t-il une déclaration nouvelle ?

Il est facile de montrer que les termes « certo cognosci » sont l'équivalent de « demonstrari », du fait que « certo cognosci » dans le canon du Concile désigne : 1° une certitude *rationnelle* : « naturali rationis lumine » ; 2° une certitude rationnelle *absolue* ; 3° une certitude rationnelle *médiate* : « e rebus creatis », « per ea quæ facta sunt ».

Nous avons vu que la connaissance rationnelle certaine est, selon le Concile, celle qui nous fait adhérer à la vérité intrinsèque des choses à cause de cette vérité même dont elle nous donne la perception, « propter intrinsecam



rerum veritatem naturali lumine perspectam » ; c'est une connaissance par laquelle on se rend compte de la vérité qu'on affirme.

Nous venons de voir que la connaissance rationnelle en question, selon le Concile, est *médiate*, par les moyens des œuvres visibles de Dieu.

Qu'est-ce donc qu'une connaissance rationnelle certaine et médiate sinon une démonstration ? Et qu'est-ce qu'une connaissance rationnelle certaine *ab effectu*, sinon une démonstration *a posteriori* ? Parce que éclairée par la lumière rationnelle, elle diffère de la foi ; parce que médiate, elle s'oposse à l'intuition ; parce que certaine elle diffère de l'opinion.

La seule difficulté qu'on pourrait faire est celle-ci : le Concile entendait-il parler d'une certitude rationnelle *absolue* ?

A ce sujet, le doute n'est pas possible. L'avertissement qui fut donné aux Pères du Concile avec le schéma élaboré par la Députation de la Foi portait, nous l'avons vu : « La définition que Dieu peut être certainement connu à la lumière de la raison, par le moyen des créatures, a paru nécessaire, aussi bien que le canon correspondant, non seulement à cause du traditionalisme, mais à cause de l'erreur fort répandue d'après laquelle l'existence de Dieu n'est démontrée par aucune *preuve indubitable*[1], ni par conséquent connue avec certitude par la raison. » (Cf. Vacant, *op. cit*, I, p. 286 et 609.) Comme nous l'avons dit plus haut, dans le rapport qu'il présenta au Concile, au nom de la Députation de la Foi, Mgr Gasser désigna de façon plus explicite l'opinion professée par les positivistes « les encyclopédistes de France et les premiers partisans de la philosophie critique d'Allemagne ; ce sentiment très répandu, c'est que l'existence de Dieu ne peut être prouvée avec une *entière certitude*[2], et que les arguments qui ont été si estimés de tout temps ne sont pas au-dessus de toute discussion. »

1. Le soulignement n'est pas dans le texte.
2. *Idem*.



La portée du mot *certo* apparaît mieux encore si l'on remarque que parmi les six amendements qui demandaient la suppression de ce mot et qui furent repoussés à une très grande majorité, l'un d'eux portait : « J'approuve si l'on supprime le mot *certo*, car encore que la proposition où il entre me semble vraie philosophiquement, néanmoins avec ce mot elle ne me paraît pas assez clairement révélée pour être définie comme un dogme. »

Ces amendements ne pouvaient pas être acceptés : l'Écriture (*Sagesse*, XIII, 1-5, *Rom.*, I, 20[1]) appelle *vains*, *insensés*, *inexcusables* les hommes qui n'ont pu découvrir Dieu par la raison.

Il est donc évident que pour le Concile « certo » désigne une certitude absolue : comme cette certitude est en même temps rationnelle et médiate, elle ne peut être que le résultat d'une démonstration.

Du reste, le Concile lui-même dans le chapitre qui traite des rapports de la foi et de la raison déclare expressément

1. *Sagesse*, XIII, 1-5.

Insensés par nature tous les hommes qui ont ignoré Dieu,
Et qui n'ont pas su, par les biens visibles,
S'élever à la connaissance de Celui qui est ;
Ni, par la considération de ses œuvres, reconnaître l'ouvrier.
Mais ils ont regardé le feu, le vent, l'air mobile,
Le cercle des étoiles, l'eau impétueuse, les flambeaux du ciel,
Comme des dieux gouvernant l'univers.
Si, charmés de leur beauté, ils ont pris ces créatures pour des dieux,
Qu'ils sachent combien le Seigneur l'emporte sur elles ;
Car c'est l'Auteur même de la beauté qui a fait toutes ces choses.
Et s'ils en admiraient la puissance et les effets,
Qu'ils comprennent combien est plus puissant celui qui les a faites.
Car la grandeur et la beauté des créatures
Font connaître par analogie Celui qui en est le Créateur.
(Trad. CRAMPON.)

Rom., I, 18-20. « En effet, la colère de Dieu éclate du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes, qui, par leur injustice, retiennent la vérité captive, car ce qui se peut connaître de Dieu, ils le lisent en eux-mêmes : Dieu le leur a manifesté. En effet, ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. Ils sont donc inexcusables, puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, et ne lui ont pas rendu grâces ; mais ils sont devenus vains dans leurs pensées, et leur cœur sans intelligence s'est enveloppé de ténèbres. » (*Ibid.*)

que « la droite raison démontre les fondements de la foi », *cum recta ratio fidei fundamenta demonstret*. Ces fondements sont d'une part l'existence de Dieu et sa véracité, d'autre part le fait de la Révélation. Un Père du Concile demanda qu'au verbe « démontrer, *demonstret* », qui suppose que la raison part de principes dont elle perçoit la vérité par sa propre lumière, on substituât le verbe « prouver, *probet* », qui ne le suppose pas. Mais son amendement fut rejeté par le Concile. Mgr Pie le combattit au nom de la Députation de la Foi, par ce motif que « si on ne démontre pas la vérité intrinsèque de la foi, on peut sans aucun doute en démontrer dans un certain sens[1] les fondements, et que prises en ce sens les expressions, démonstration évangélique, démonstration de la foi, ont été d'un usage on ne peut plus habituel, dans la tradition ecclésiastique[2] ». C'est aussi ce qu'affirme la seconde proposition du serment antimoderniste. Si donc le Concile n'hésite pas à parler de démonstration lorsqu'il s'agit du fait de la Révélation, alors que ce fait ne peut être prouvé qu'indirectement par des signes extrinsèques (miracles) qui ne manifestent directement que la libre intervention de la toute-puissance divine, cause du miracle, à plus forte raison admet-il la *démonstration* de l'existence de Dieu, puisque cette existence se prouve non pas seulement par des signes extrinsèques, mais par des effets propres de la Cause première, capables de fournir une démonstration directe *a posteriori*.

Il faut donc conclure que le texte du serment antimoderniste ne fait que préciser le sens naturel de la définition pour écarter des interprétations abusives. Et par là la

1. Ce « dans un certain sens » ne signifie pas que la démonstration n'est pas rigoureuse, il veut dire que les fondements de la foi en un sens se démontrent, et en un sens ne se démontrent pas, mais sont crus surnaturellement. Le fait de la Révélation se démontre en tant qu'il est surnaturel *quoad modum* (comme une intervention miraculeuse de Dieu), mais non pas en tant que surnaturel *quoad substantiam*, de ce point de vue il est motif formel de la foi surnaturelle *quoad substantiam*, et objet de foi. Cf. S. Thomas in Joan. c. v. lect. 6 nº 9. Cajetan in IIª IIæ q. 1 a 1, nº xi. Salmanticenses *de Gratia* tr. xiv disp. iii dub. iii, nº 40.

2. Vacant, *Op. cit.*, t. II, p. 258 et 406.



présente proposition ne fait que reproduire en termes plus formels les enseignements du Saint-Siège qui, à plusieurs reprises, a employé à propos de l'existence de Dieu l'équivalent du mot « démonstration ». Cf. les propositions que durent signer Bautain et Bonnetty, (Denzinger, 1622, 1650). Voir aussi la condamnation d'Hermès (Denz., 1620) et de Frohschammer (Denz., 1670).

En adoptant aujourd hui dans *son langage officiel* le mot très précis de *démonstration*, en ajoutant *per visibilia* et surtout *tanquam causam per effectus*, l'Église montre, sans plus aucun doute possible, qu'elle fait sienne la doctrine de saint Thomas d'Aquin et de presque tous les théologiens sur le moyen naturel de connaître Dieu ; elle déclare valables les preuves fondées sur la causalité qui prennent pour point de départ le monde sensible, sans se prononcer sur la valeur ou la non-valeur d'autres preuves comme par exemple l'argument ontologique.

5° La possibilité de la démonstration de l'existence de Dieu est exprimée dans le serment par le simple mot *posse* ; c'est la reproduction pure et simple du terme du Concile.

La question n'est pas une question de fait, comme le faisait observer une note jointe au schéma rédigé par la commission prosynodale : « Il ne s'agit pas de savoir si les individus tirent leur première connaissance de Dieu, de cette manifestation naturelle, ou s'ils ne sont pas plutôt portés à le chercher par la révélation à eux proposée et s'ils n'apprennent pas son existence par l'enseignement révélé qui leur est donné. Mais ce qui est en cause c'est le *pouvoir* de la raison[1]. » Et la possibilité définie est simplement la *possibilité physique* pour les hommes en général. Le rapporteur de la Députation de la Foi fit remarquer : « Les enseignements que nous donnons ici doivent être regardés comme vrais en général, qu'on prenne l'homme dans l'état de nature pure ou dans l'*état de nature déchue*[2]. » On ne peut

1. VACANT, *Op. cit.*, I, p. 288 et 583.
2. *Ibid.*, p. 289 et 673.



donc soutenir que par suite du *péché originel* l'assurance qu'a la raison de sa valeur objective *se trouve injustifiée* en dehors d'une grâce qui illumine l'intelligence[1].

Il n'est pas défini que ce pouvoir physique passe facilement à l'acte, mais cette doctrine, communément admise par les théologiens, est *proxima fidei*. Cela ne veut pas dire que la démonstration savante soit accessible à tous, mais la raison spontanée s'élève à la connaissance certaine de l'existence de Dieu par une inférence causale très simple. Le sens commun n'a pas à s'embarrasser des difficultés soulevées au sujet de l'objectivité, de la valeur transcendante du principe de causalité. Il laisse l'examen de ces problèmes aux métaphysiciens, et continue à se servir spontanément de ses principes selon l'exigence de ces principes mêmes. — Ce qui permet de dire que cette doctrine commune des théologiens est « proxima fidei », c'est que l'Écriture déclare déraisonnable et coupable l'ignorance de Dieu dans laquelle se trouvaient les païens. (*Rom.*, I, 20-21 — *Sagesse*, XIII, 1-9.) Autrement dit : la connaissance certaine de l'existence du vrai Dieu leur était moralement possible. Comme le montrent Petau[2] et Thomassin[3], les Pères s'accordent aussi à dire qu'on ne saurait méconnaître l'existence de Dieu sans se rendre coupable. Les théologiens nient communément la possibilité de l'ignorance ou de l'erreur invincible au sujet de l'existence de Dieu ; c'est dire que l'athéisme spéculatif n'est pas possible à un homme ayant l'usage de la raison et vraiment de bonne foi. La bonne foi au sens où l'entend l'Église diffère notablement, il est vrai, de la bonne foi selon le monde, elle n'est pas seulement la sincérité contraire au mensonge, elle suppose qu'on a employé tous les moyens

1. Il semble bien difficile d'admettre ce qu'écrit à ce sujet M. ROUSSELOT, *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, art. *Intellectualisme* col. 1074. Il faudrait tout au moins montrer comment cela peut se concilier avec certaines déclarations de l'Eglise sur cette question : DENZINGER 1627 et 1670. V. S. THOMAS, Iª IIæ q. 109 a 1, et GONET *de Gratia*, disp. I a. I § II.

2. *De Deo*, l. I, , c. I et II.

3. *De Deo*, l. I.

dont on disposait pour se rendre compte de la vérité. Et l'on peut y manquer volontairement non pas seulement de façon directe, lorsqu'on *veut* ne pas voir la vérité, mais encore de façon indirecte lorsqu'on *ne veut pas* utiliser les moyens qu'on devrait prendre, ou lorsqu'on se fausse l'esprit en se complaisant dans des doctrines où l'on ne devrait pas se complaire. Cette remarque nous permet d'admettre la part de vérité contenue dans la philosophie de l'action. — De ce point de vue, l'Église a condamné comme scandaleuse et téméraire l'opinion de ceux qui soutenaient qu'il peut y avoir un *péché purement philosophique*, qui serait une faute contre la droite raison, sans être une offense à Dieu (Denz., 1290). La connaissance réfléchie de l'obligation morale, qui est impliquée dans l'usage de la raison, ne saurait en effet se comprendre sans une connaissance au moins confuse de Dieu, législateur suprême, s'il est vrai, comme l'affirme le Syllabus, contre la morale indépendante, que c'est de Dieu que toute loi reçoit sa force d'obligation[1].

L'idée de Dieu, premier être, première intelligence, souveraine bonté ne peut pas plus s'effacer dans la conscience humaine que les premiers principes de la loi naturelle. C'est seulement tel ou tel attribut essentiel de Dieu qui peut être un certain temps méconnu ; ainsi les principes secondaires de la loi naturelle peuvent être abolis par suite de mauvaises habitudes comme chez ceux qui ne regardent pas comme péchés le vol ou même les péchés contre nature. Cf. S. Thomas, Ia IIæ, q. 94, a. 6.

Cet enseignement commun des théologiens se trouve aujourd'hui de plus en plus confirmé par les travaux de Andrew Lang, *The making of religion*, 2e édit. Londres, 1900 ; du P. Schmidt dans l'*Anthropos* (année 1908 et 1909), de Mgr Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909. Selon Lang et le P. Schmidt, l'idée de Dieu ne dérive pas, comme on le dit communément depuis Tylor et Spencer, de

1. « Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut humanæ leges ad naturæ jus conformentur, aut *obligandi vim a Deo accipiant*. DENZINGER, 1756.



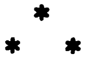
l'animisme, du culte des ancêtres et de celui de la nature, elle leur est antérieure et résulte du jeu naturel des principes fondamentaux de la raison en particulier du principe de causalité. Cette idée rationnelle de l'Etre suprême est souvent altérée par les mythes que l'imagination y ajoute. Ces deux éléments rationnel et imaginatif se font concurrence à travers tous les siècles. L'histoire des religions est en grande partie le récit de leur rivalité[1].

Quelques modernistes ont prétendu établir l'impossibilité morale de jamais parvenir naturellement à la connaissance de Dieu, en s'appuyant sur ce qu'affirme le Concile au sujet de la nécessité morale de la révélation. Mais il suffit de lire attentivement ce dernier texte conciliaire pour voir qu'il ne s'oppose en rien à la thèse communément admise par les théologiens. Si la révélation est moralement nécessaire ce n'est pas pour connaître seulement l'existence de Dieu et les principales obligations morales et religieuses, c'est pour que « les points qui dans les choses divines, *in rebus divinis*, ne sont pas par eux-mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent aussi dans la présente condition du genre humain être connus *de tous*, *sans difficulté*, *avec une ferme certitude et à l'exclusion de toute erreur*. » L'objet de connaissance pour lequel on déclare la révélation moralement nécessaire est tout ce qui en Dieu est accessible de soi à la raison, c'est-à-dire l'ensemble des attributs qu'étudie la Théodicée : immutabilité, infinité, immensité, omniscience, absolue liberté, etc., etc., et il est clair que tous les hommes ne peuvent facilement s'élever par les seules forces de leur raison à une pareille connaissance, de façon à exclure l'erreur et le doute. Au sujet de ce dernier texte sur la nécessité morale de la révélation, un amendement proposa de remplacer les mots « choses divines », par ceux-ci : « Dieu et la loi naturelle ». On répondit que la formule à sens moins restreint avait été choisie intention-

1. Cf. *Christus*, Manuel d'Histoire des Religions, par J. Huby S. J. 1912.
Où en est l'Histoire des Religions, par M. Bricout, 1912.
La Religion des peuples non civilisés, par l'Abbé Bros, 1908.

nellement, cf. *Acta*, col. 509, 122, emend. 19 et Chossat, art. *Dieu*, dans le *Dictionnaire de Théol. Cathol.*, col. 827.

S'il s'agit d'une démonstration rationnelle savante de l'existence de Dieu, il faut reconnaître que des esprits imbus d'une philosophie sensualiste ou subjectiviste ne pourront facilement en percevoir la vraie valeur. Pour ceux-ci les arguments qui reposent sur la méthode d'immanence seront plus efficaces, peut-être de fait les seuls efficaces ; mais il ne s'ensuit pas que cette méthode soit nécessairement et universellement indispensable, et qu'il faille ériger en thèse ce qui de fait est la conséquence d'une déviation de la philosophie. Et ces mêmes esprits, s'ils ont la foi surnaturelle, peuvent par cette foi adhérer à cette première proposition du serment, sans en percevoir la vérité intrinsèque, comme ils adhèrent aux mystères surnaturels de la Trinité ou de l'Incarnation.



Il reste à savoir à quel titre s'impose à notre foi ce qui est ajouté par la proposition du serment au dogme défini par le Concile du Vatican. Est-ce à titre de vérité de foi catholique dont la négation est une hérésie, ou comme une vérité de foi divine non définie formellement, dont la contradictoire est proche de l'hérésie, ou seulement comme une vérité certaine en connexion avec un dogme et dont la négation doit être regardée comme erronée ?

Il est clair tout d'abord, et c'est l'essentiel, que cette proposition dans son intégrité nous est enseignée infailliblement par le magistère de l'Église, les premières paroles du serment l'affirment expressément. « Ego firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quæ ab inerranti Ecclesiæ magisterio definita, adserta, ac declarata sunt, præsertim ea doctrinæ capita, quæ hujus temporis erroribus directo adversantur. »

Si l'Église n'enseigne pas la première proposition de ce serment comme contenue dans la Révélation, elle ne nous



demande point d'y croire à cause de l'autorité de Dieu révélateur ; mais nous sommes tenus d'y adhérer à cause de l'autorité infaillible dont elle-même est revêtue non seulement pour proposer la parole de Dieu, mais encore pour déclarer ce qui est certainement en connexion ou en opposition avec cette parole. Si l'on rejetait ces vérités que l'Église enseigne infailliblement sans les déclarer révélées, on ne serait pas pour cela hérétique, car on ne rejetterait point formellement une doctrine révélée de Dieu ; mais on serait suspect d'hérésie aux yeux de l'Église, et l'on perdrait d'ordinaire la vertu de foi : car le plus souvent il est difficile de refuser son adhésion à ces décisions, sans rejeter en même temps le dogme de l'infaillibilité de l'Église ou d'autres vérités révélées.

Mais la présente proposition nous apparaît évidemment enseignée comme une vérité de foi divine : 1° parce qu'elle fait partie d'une profession de foi ; 2° parce qu'elle-même a pour sujet le mot *profiteor*, qui dans le langage de l'Église désigne un acte de foi[1] ; 3° parce que le sens de ce « profiteor » est précisé par ce qui est dit au début de la troisième proposition : *Firma pariter fide credo*. Ces derniers mots désignent certainement un acte de foi divine et l'adverbe « pariter » montre que les deux propositions précédentes sont aussi de foi.

Il est des doctrines regardées comme de foi divine en vertu d'un consentement ou d'un enseignement à peu près unanime, sans être cependant formellement définies comme vérités de foi catholique et sans s'imposer sous peine d'hérésie. Mais ce n'est pas le cas des propositions contenues dans les professions de foi employées par l'Église universelle. On objectera peut-être que le serment antimoderniste ne s'impose pas à tous les fidèles, mais seulement au clergé. A quoi il est facile de répondre qu'il est des points de doctrine certainement de foi et imposés comme tels, même par des jugements solennels, et qui, étant au-dessus de la

1. Entre autres professions de foi, voir celle qui fut imposée aux Grecs. DENZINGER 460, 1083, 1084.



portée du plus grand nombre des laïques, ne sont pas explicitement enseignés à tous les fidèles, bien que ceux-ci doivent croire implicitement tous les points obligatoires de la doctrine chrétienne.

Ce qui aussi nous amène à voir dans la première proposition du serment prise dans son intégrité une vérité de foi catholique, c'est qu'elle n'ajoute pas, comme nous l'avons montré, une déclaration nouvelle à la formule dogmatique définie par le Concile du Vatican, mais qu'elle insiste seulement sur son sens naturel pour écarter des interprétations abusives.

*
* *

5° La condamnation de l'agnosticisme moderniste par l'Encyclique « Pascendi ». — Il est facile de compléter par l'Encyclique *Pascendi* § *Atque hæc*, Denzinger, n° 2081, l'enseignement contenu dans le serment antimoderniste. Les modernistes repoussent « tout réalisme ontologique comme absurde et ruineux... un dehors, un au delà de la pensée, est par définition chose absolument impensable. Jamais on ne sortira de cette objection, et il faut donc conclure, avec toute la philosophie moderne, qu'un certain idéalisme s'impose ». E. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu. Revue de Métaphysique et de Morale*, mars et juillet 1907, pp. 495 et 488. La critique kantienne et postkantienne aurait ruiné le fondement des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, l'objectivité des principes rationnels. — L'Encyclique condamne ce phénoménisme, en rappelant que ses conséquences agnostiques ont été frappées par le Concile du Vatican : « Et pour commencer par le philosophe, les modernistes posent pour base de leur philosophie religieuse, la doctrine appelée *agnosticisme*. La raison humaine enfermée rigoureusement dans le cercle des *phénomènes*, c'est-à-dire des choses qui apparaissent et telles précisément qu'elles apparaissent, n'a ni la faculté ni le droit d'en franchir les limites : elle n'est donc pas capable de s'élever jusqu'à Dieu, non pas même

pour en connaître, par le moyen des créatures, l'existence : telle est cette doctrine. D'où ils infèrent deux choses : *que Dieu ne peut pas être directement objet de science* ; que son intervention dans le monde ne peut être un fait historique. Qu'advient-il, après cela, de la *théologie naturelle*, des *motifs de crédibilité*, de la *révélation extérieure* ? Il est aisé de le comprendre. Ils les suppriment purement et simplement et les renvoient à l'intellectualisme, système, disent-ils, qui fait sourire de pitié, et dès longtemps périmé. Rien ne les arrête, pas même les condamnations dont l'Église a frappé ces erreurs monstrueuses. Car le Concile du Vatican a décrété... (suivent les canons du Concile sur la connaissance naturelle de Dieu et sur la révélation). » Denzinger, n. 2072.

La négation agnostique de la démonstrabilité de l'existence de Dieu est donc une hérésie.

Il serait aussi hérétique de dire que Dieu n'est pas intelligent, libre, juste, miséricordieux au sens propre, mais seulement en un sens métaphorique. Ces attributs divins sont en effet formellement définis. (C. Vatican., Denz., 1782.)

On ne saurait non plus soutenir qu'en dehors de la connaissance que nous avons de Dieu par le sens commun et les propositions de foi définies, il ne peut y avoir de connaissance scientifique de l'existence de Dieu et de ses principaux attributs ; ce serait nier la possibilité de la théologie naturelle et de la théologie surnaturelle comme sciences, et soutenir que ces disciplines, en voulant préciser les données du sens commun ou de la foi, tombent fatalement dans l'erreur anthropomorphiste. Il serait dès lors impossible de défendre scientifiquement le sens commun lui-même contre les objections des agnostiques, des panthéistes, des déterministes, etc., et de résoudre les apparentes antinomies qu'on nous oppose. L'encyclique *Pascendi* souligne à dessein comme expression de l'agnosticisme cette formule : *Deum scientiæ objectum directe nullatenus esse posse.* (Denz. 2072.)

Parmi les propositions agnostiques qui ont été autrefois condamnées, il faut noter celle d'Ekard : « Quod Deus non



est bonus, neque melior, neque optimus ; ita male dico, quandocumque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum. » (Denz., 528) et celle du nominaliste Nicolas d'Autrecourt, disciple d'Ockam : « Deus est et Deus non est penitus idem significant, licet alio modo » (Denz.555). S. Thomas déclarait aussi contraire à la foi l'agnosticisme de Maimonide (Rabbi Moyses), d'après lequel Dieu n'est pas bon formellement, mais seulement d'une façon virtuelle, comme cause de la bonté des êtres créés (cf. S. Thoma, I[a] q. 13, a 5. et de Potentia q. 7, a 5.) Nous aurons l'occasion de parler assez longuement de cet agnosticisme de Maimonide en traitant de la nature de Dieu et de ses attributs.

L'Encyclique condamne également « *l'immanentisme*, côté positif de la doctrine des modernistes, comme l'agnosticisme en est le côté négatif. La théologie naturelle une fois répudiée... toute révélation extérieure abolie, l'explication du fait religieux doit être cherchée dans l'homme lui-même, dans l'immanence vitale et la subconscience. » Denz., n. 2074. Enfin l'Encyclique déclare insuffisante la preuve de l'existence de Dieu fondée sur cet immanentisme : « Si maintenant, passant au croyant, nous voulons savoir en quoi, chez ce même moderniste, il se distingue du philosophe, une chose est premièrement à noter : c'est que le philosophe admet bien la *réalité* divine comme objet de la foi, mais cette réalité, pour lui, n'*existe pas ailleurs que dans l'âme même du croyant*, c'est-à-dire comme objet de son sentiment et de ses affirmations : ce qui ne sort pas, après tout, du monde des phénomènes. Si Dieu existe en soi, hors du sentiment et de ses affirmations, c'est de quoi il n'a cure : il en fait totalement abstraction. Pour le croyant, au contraire, Dieu existe en soi, indépendamment de lui, croyant ; il en a la certitude, et c'est par là qu'il se distingue du philosophe. Si maintenant vous demandez sur quoi, en fin de compte, cette certitude repose, les modernistes répondent : sur l'*expérience individuelle*. Ils se séparent ainsi des rationalistes, mais pour verser dans la doctrine des protestants et des pseudo-mystiques (cf. Er-

reurs de Molinos, Denz., 1273). Voici, au surplus, comme ils expliquent la chose. Si l'on pénètre le sentiment religieux, on y découvrira facilement une certaine *intuition du cœur*, grâce à laquelle, et *sans nul intermédiaire*, *l'homme atteint la réalité même de Dieu* : d'où une certitude de son existence, qui passe très fort toute certitude scientifique. Et cela est une véritable expérience, et supérieure à toutes les expériences rationnelles. Beaucoup, sans doute, la méconnaissent et la nient, tels les rationalistes : mais c'est tout simplement qu'ils refusent de se placer dans les conditions morales qu'elle requiert. Voilà donc, dans cette expérience, ce qui, d'après les modernistes, constitue vraiment et proprement le croyant. Combien tout cela est contraire à la foi catholique, nous l'avons déjà lu dans un décret du Concile du Vatican : nous verrons plus loin comment la voie s'en trouve ouverte à l'athéisme. » Denz., 2081. Il n'y a eu pour s'étonner de cette condamnation du modernisme, que ceux qui ignoraient les définitions du Concile du Vatican contre le fidéisme.

Nous avons vu se vérifier les paroles de l'Encyclique au sujet des conséquences panthéistiques de l'immanentisme. On les retrouve avec des nuances différentes chez le philosophe et chez le croyant. — C'est ainsi que M. Bergson, parti du principe idéaliste (un au delà de la pensée est impensable) et substituant au réalisme ontologique, qui admet la valeur ontologique des principes rationnels, « l'intuition primitive de la vie profonde, l'écoulement de la durée consciente d'elle-même », est amené à conclure : « Tout est obscur dans l'idée de création, si l'on pense à des *choses* qui seraient créées et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire. Cette illusion est naturelle à notre intelligence, fonction essentiellement pratique, faite pour nous représenter des choses et des états plutôt que des changements et des actes. Mais choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions... De ce point de vue, Dieu doit être conçu comme un centre

d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une *continuité de jaillissement*. Dieu ainsi défini n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère : nous *l'expérimentons en nous* dès que nous agissons librement. Que des choses nouvelles puissent s'ajouter aux choses qui existent, cela est absurde, sans aucun doute, puisque la *chose* résulte d'une solidification opérée par notre entendement, et qu'il n'y a jamais d'autres choses que celles que l'entendement a constituées... Mais que l'action grossisse en avançant, qu'elle crée au fur et à mesure de son progrès, c'est ce que chacun de nous constate quand il se regarde agir. » *L'Evolution créatrice*, 2e édit., 1907, p. 270. Comment appeler le principe de toute réalité et de toute vie ? « Faute d'un meilleur mot, dit M. Bergson, nous l'avons appelé conscience. Mais il ne s'agit pas de cette conscience diminuée qui fonctionne en chacun de nous. » (p. 258.) « Conscience ou supra-conscience est la fusée dont les débris éteints retombent en matière ; conscience encore est ce qui subsiste de la fusée même, traversant les débris et les illuminant en organismes. Mais cette conscience, qui est une *exigence de création*, ne se manifeste à elle-même que là où la création est possible. Elle s'endort quand la vie est condamnée à l'automatisme. Elle se réveille dès que renaît la possibilité d'un choix. » (*Ibid*, p. 283.) Elle est immanente à tout ce qui est vie et liberté.

Il est clair que cette philosophie immanentiste du devenir est en opposition absolue avec la définition du Concile du Vatican sur la distinction de Dieu et du monde. Dieu n'est plus *una singularis substantia*, il n'y a plus de substances ou de choses. Dieu n'est plus *simplex omnino et incommutabilis*, il est « une réalité qui se fait à travers celle qui se défait » (*Evol. créatr.*, p. 269). Il n'est plus *re et essentia a mundo distinctus*, il est « *une* continuité de jaillissement », qui ne peut exister ni se concevoir sans le monde qui jaillit de lui. Il est cet élan vital antérieur à l'intelligence qui se

retrouve en tout devenir, plus particulièrement dans celui qu'expérimente notre conscience. Cet élan vital est appelé liberté, mais cette liberté sans intelligence et sans loi est une sorte de spontanéité aveugle qui rappelle bien plutôt l'inconscient de Schopenhauer.

La même doctrine se retrouve légèrement transposée chez le moderniste croyant. « Notre vie, écrivait M. Le Roy, en juillet 1907, est incessante création. Et il en est de même pour le monde. C'est pourquoi immanence et transcendance ne sont plus contradictoires ; elles répondent à deux moments distincts de la durée : *l'immanence au devenu, la transcendance au devenir*. Si nous déclarons Dieu immanent, c'est que nous connaissons de Lui ce qui est devenu en nous et dans le monde ; mais pour le monde et pour nous il reste toujours un infini à devenir, un infini qui sera création proprement dite, non simple développement, et de ce point de vue Dieu apparaît comme transcendant ; et c'est comme transcendant que nous devons surtout le traiter dans nos rapports avec lui, selon ce que nous avons reconnu à propos de la personnalité divine. » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1907, p. 512.)

Dans une pareille conception, Dieu ne peut exister sans le monde dans lequel il devient. Il est pourtant de foi que Dieu aurait pu ne pas créer et qu'il a créé *non ab æterno* (Denz., 391, 501). On affirme bien la personnalité divine au sens pragmatique (nous devons nous comporter à l'égard de Dieu comme à l'égard d'une personne) mais il est clair que la personnalité divine ainsi conçue n'implique nullement l'indépendance et la transcendance métaphysique définie par le Concile du Vatican. — Nous avons montré ailleurs[1] comment ces conclusions panthéistiques découlent nécessairement de l'immanentisme. On aboutit à la première proposition condamnée par le syllabus de Pie IX : « Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutatio-

1. *Le Sens Commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*. Paris, Beauchesne, 1909.



nibus obnoxius, *Deusque reapse fit in homime et in mundo*, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam ; ac una eademque res est Deus cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et justum cum injusto. » Denz. 1701.

L'immanentisme conçu comme doctrine est donc absolument contraire à la foi de l'Église ; en est-il de même de l'immanentisme conçu seulement comme méthode ?

*
* *

6° L'enseignement de l'Eglise permet-il de soutenir que la méthode d'immanence est indispensable et qu'à elle appartient le primat ? — L'apologétique nouvelle préconisée par M. Blondel et M. Laberthonnière, tout en répudiant l'immanence comme doctrine, l'admet comme méthode indispensable. *Seule* la méthode d'immanence parviendrait à grouper en une synthèse vraiment démonstrative les arguments fournis par les autres méthodes. A elle appartiendrait le *primat*, si bien que. sans elle les autres méthodes, resteraient insuffisantes et inefficaces.

Le P. Schwalm, O. P. examina longuement au point de vue philosophique et théologique cette tentative nouvelle, dans une série d'articles de la *Revue Thomiste*[1]. Cet examen a été repris par le P. Chossat, S. J. dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. Dieu ». (col. 799-802 et 859-871, par M. Michelet, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, p. 246... et tout dernièrement par le P. de Tonquédec, S. J., dans son livre : *Immanence*. (*Essai* critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel.) Il paraît difficile de ne pas se rendre aux conclusions auxquelles

1. *Les Illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi*. *Rev. Thom.* 1896, p. 413. *L'Apologétique contemporaine*, 1897, p. 62. *La crise de l'Apologétique* 1897, p. 239. *La Croyance naturelle et la science* 1897, p. 627. *Le Dogmatisme du cœur et celui de l'esprit* 1898, p. 578.

aboutissent ces quatre critiques et plusieurs autres avec eux : Cette apologétique par la méthode d'immanence ainsi entendue semble absolument inconciliable avec la définition du Concile du Vatican, et revient inconsciemment à l'erreur de Baïus et de Jansénius.

En effet, dans la mesure où elle nie la valeur des preuves de Dieu telles que les a présentées l'École et la théodicée traditionnelle depuis Platon jusqu'à Leibnitz, elle concède la thèse kantienne et positiviste de l'impuissance de la raison spéculative à connaître Dieu avec certitude.

M. Blondel expose nettement sa pensée sur ce point dans l'*Action*, p. 341 : « Une preuve qui n'est qu'un argument logique demeure toujours abstraite et partielle ; elle ne conduit pas à l'être ; elle n'accule pas nécessairement la pensée à la nécessité réelle. Une preuve qui résulte du mouvement total de la vie, une preuve qui est l'action entière, aura, elle au contraire, cette vertu contraignante. Pour en égaler, par l'exposition dialectique, la force spontanée, il faut donc ne laisser à l'esprit aucune échappatoire. C'est en effet le propre de l'action de former un tout : c'est donc *par elle* que vont s'unir en une synthèse démonstrative tous les arguments partiels : dans leur isolement, ils demeurent stériles ; par leur unité, ils sont probants. C'est à cette condition seulement qu'ils imiteront et qu'ils stimuleront le mouvement de la vie. Sortis du dynamisme de l'action, ils en garderont l'efficacité. » Un peu plus loin : « La notion d'une cause première ou d'un idéal moral, l'idée d'une perfection métaphysique ou d'un acte pur, toutes ces conceptions de la raison humaine, vaines, fausses et idolâtriques, si on les considère isolément comme d'abstraites représentations, sont vraies, vives et efficaces, dès que, solidaires, elles sont, non plus un jeu de l'entendement, mais une *certitude pratique*... C'est donc dans la pratique même que la certitude de « l'unique nécessaire » a son fondement. En ce qui touche à la complexité totale de la vie, seule l'action est nécessairement complète et totale, elle aussi. Elle porte sur le tout ; et c'est pourquoi d'elle et d'*elle seule* ressort l'indiscutable présence et la preuve

contraignante de l'*Etre*. Les subtilités dialectiques, quelque longues et ingénieuses qu'elles soient, ne portent pas plus qu'une pierre lancée par un enfant contre le soleil ». (*Ibid*, p. 350.) « Croire qu'on peut aboutir à l'être et légitimement affirmer quelque réalité que ce soit sans avoir atteint le terme même de la série qui va de la première intuition sensible à la nécessité de Dieu et de la pratique religieuse, c'est demeurer dans l'illusion. » (p. 428.) « Il n'est aucun objet dont il soit possible de concevoir et d'affirmer la réalité sans avoir embrassé par un acte de pensée la série totale, sans se soumettre en fait aux exigences de l'alternative qu'elle impose, bref sans passer par le point où brille la vérité de l'Etre qui illumine toute raison et en face de qui il faut que toute volonté se prononce. Nous avons l'idée d'une réalité objective, nous affirmons la réalité des objets ; mais pour le faire, il est nécessaire que nous posions implicitement le problème de notre destinée, et que nous subordonnions tout ce que nous sommes et tout ce qui est pour nous à une option. Nous n'arrivons à l'être et aux êtres qu'en passant par cette alternative : selon la façon même dont on la tranche, il est inévitable que le sens de l'être soit changé. *La connaissance de l'être* implique la nécessité de l'option ; *l'être dans la connaissance* n'est pas avant, mais après la liberté du choix. » (p. 435-436.)

M. A. Valensin dans un récent article sur la *Méthode d'immanence* paru dans le *Dictionnaire d'Apologétique* s'efforce de rapprocher le plus possible de la philosophie traditionnelle la doctrine de M. Blondel, et croit pouvoir l'interpréter comme il suit (col. 598) : « La méthode d'immanence suppose en effet une attitude de pensée, distinguant en fait et en droit comme deux phases dans la connaissance que nous avons de l'être : la phase qui précède et celle qui suit l'intervention de notre volonté. La première connaissance, préalable à toute option, s'impose à nous. *Elle est objective.* Elle est aussi requérante. Elle est pour nous un principe de décision et de responsabilité. On dira, si l'on veut, que c'est une connaissance *per notionem*.

Elle fait entrer peu à peu celui qui en use bien dans une connaissance *per connaturalitatem*. Celle-ci enferme l'ébauche réelle de l'intellection parfaite et de la possession véritable. »

De ce point de vue il n'y aurait presque plus de différence entre la philosophie générale de M. Blondel, et celle d'un Ollé-Laprune, ou celle même d'un saint Thomas. Et l'on s'expliquerait difficilement la critique impitoyable de l'intellectualisme faite par l'auteur de l'*Action*. Le Père Schwalm et beaucoup d'autres avec lui se seraient gravement trompés, nous aurions commis la même erreur, lorsque dans le même *Dictionnaire Apologétique* (col. 952-956) nous examinions la valeur des preuves de l'existence de Dieu proposées par M. Blondel.

La connaissance qui précède l'option est-elle *objective*, selon M. Blondel, comme le soutient M. Valensin, et comme il le faudrait pour maintenir la valeur de la métaphysique traditionnelle ?

Ne trouvons-nous pas la réponse dans l'*Action* même p. 437 et 438. « *La connaissance qui, avant l'option, était simplement subjective* et propulsive, devient, après, privative et constitutive de l'être... La première (connaissance) celle qui pose nécessairement le problème et nous procure une vue intégrale, quoique souvent confuse ou réduite, de l'ordre universel, n'est encore qu'une représentation de l'objet dans le sujet ; ou pour mieux dire (afin de marquer nettement l'origine de cette *vérité subjective*), ce n'est que la production par l'homme de l'*idée* que les objets de sa pensée et les conditions de son action sont forcément réelles. La seconde de ces connaissances, celle qui succède à la détermination librement prise en face de cette réalité nécessairement conçue, *n'est plus seulement* une *disposition subjective* : au lieu de *poser* le problème pratique, elle en traduit la solution dans notre pensée ; au lieu de nous mettre en présence de *ce qui est à faire*, *elle recueille dans ce qui est fait*, *ce qui est*. C'est donc vraiment une connaissance *objective*, même alors qu'elle est réduite à constater le déficit de l'action. »

C'est bien la solution d'une métaphysique volontariste ;



avant l'option libre, nous n'avons qu'une « *vérité subjective* », « une *disposition subjective* », « le vouloir résout le problème posé par l'entendement ». (*Action*, p. 439.)

Si donc la connaissance qui précède l'option peut être dite *objective*, comme le veut M. Valensin, ce mot ne peut signifier, sans trahir M. Blondel, *qui a des attaches directes avec l'être*, mais seulement qui est engendré nécessairement par le mouvement de notre esprit dans le déterminisme des phénomènes. C'est, comme on l'a remarqué[1], l'objectivisme d'une idée qui est objet de connaissance, et non moyen suffisant de connaissance certaine de la réalité. Quand cette idée est ratifiée par l'action, alors elle fait connaître non plus seulement les phénomènes, mais l'être ; ce qui suppose que *de fait* elle correspondait à la réalité avant d'être intégrée, vivifiée par l'action, mais elle n'y correspondait pas *en droit*, en vertu d'une conformité fondée sur son être représentatif ou intentionnel. L'encyclique *Pascendi* a très clairement distingué ces deux phases dans la doctrine qu'elle critique[2]. *Objectif* est donc un mot qui sera pris pour l'expression de la doctrine traditionnelle par les traditionnels inattentifs et qui sera compris dans un

1. *Revue Thomiste*, juillet 1913, p. 480.

2. « Si maintenant, passant au croyant, nous voulons savoir en quoi, chez ce même moderniste, il se distingue du philosophe, une chose est premièrement à noter : c'est que le *philosophe* admet bien la *réalité* divine comme objet de la foi, mais *cette réalité, pour lui, n'existe pas ailleurs que dans l'âme même du croyant*, c'est-à-dire comme *objet de son sentiment et de ses affirmations* : *ce qui ne sort pas*, après tout, *du monde des phénomènes*. Si Dieu existe en soi, hors du sentiment et de ses affirmations, c'est de quoi il n'a cure : il en fait totalement abstraction. Pour *le croyant*, au contraire, Dieu existe en soi, indépendamment de lui croyant ; il en a la certitude, et c'est par là qu'il se distingue du philosophe. Si maintenant vous demandez sur quoi, en fin de compte, cette certitude repose, les modernistes répondent : *sur l'expérience individuelle*. Ils se séparent ainsi des rationalistes, mais pour verser dans la doctrine des protestants et des pseudo-mystiques. Voici, au surplus, comment ils expliquent la chose. Si l'on pénètre le sentiment religieux, on y découvrira facilement une certaine *intuition du cœur*, grâce à laquelle, et sans nul intermédiaire, l'homme atteint la réalité même de Dieu : d'où une certitude de son existence qui passe très fort la certitude scientifique. . . Combien tout cela est contraire à la foi catholique nous l'avons déjà lu dans un décret du Concile du Vatican. . . » (Denzinger, 2081.)

sens opposé par les tenants de la Philosophie de l'Action.

Les textes de M. Blondel ne permettent pas le doute à cet égard. On lit dans l'*Action*, p. 426, 427 : « Même enfin lorsqu'il va falloir déterminer l'idée nécessairement engendrée en nous d'une réalité subsistante, affirmer l'être des objets de la connaissance, et définir la nature de cette existence objective, on ne devra considérer d'abord que la suite inévitable des relations intégrées dans la conscience : c'est la science des *apparences solidaires* qu'il s'agit de constituer dans son intégrité... *Montrer que nous sommes forcément amenés à affirmer* (quelle que soit d'ailleurs la valeur de cette assertion) *la réalité des objets de la connaissance et des fins de l'action... ce n'est point*, malgré le renouvellement de la perspective, *sortir du déterminisme des phénomènes*, c'est manifester comment, par cela seul que nous pensons et que nous agissons, il nous est nécessaire de *faire comme si* cet ordre universel était réel et ces obligations fondées. »

Voir aussi l'*Action*, p. 463 : « *Pour la science, entre ce qui paraît être à jamais et ce qui est*, quelle différence saurait-on découvrir ? et *comment distinguer la réalité même d'avec une invincible et permanente illusion*, ou, pour ainsi parler, d'avec une *apparence éternelle* ? *Pour la pratique*, il en est autrement : *en faisant* COMME si c'était, seule est possède ce qui est, si c'est vraiment ». On croirait lire un passage d'Hermès[1].

1. Hermès sous l'influence de Kant, qu'il prétendait réfuter, parlait à peu près de même. Cf. VACANT. *Etudes sur le Concile du Vatican*, I, p. 125 : « L'ensemble des doctrines particulières d'Hermès avait été inspiré par la philosophie de Descartes, et surtout par celle de Kant qu'il croyait réfuter. Aussi peut-on lui appliquer ce que le Prologue de notre Constitution dit de tous les semi-rationalistes : il s'est laissé entraîner par des doctrines qui n'ont rien de commun avec la tradition catholique. C'est sous l'influence de Kant qu'il distingua d'une manière absolue, la *raison théorique* (celle qui voit la nécessité des choses qu'elle affirme) et la *raison pratique* (celle qui admet la vérité et le caractère obligatoire des choses conformes à la dignité humaine) ; c'est sous la même influence qu'*il demanda à la raison pratique seule, le fondement et le gage de toute certitude.* »

PERRONE (Tractatus de locis theologicis s. 1, c. I) dit de même : « Après de longues et subtiles recherches, Hermès conclut comme

La vérité de la connaissance qui précède l'option, n'est donc, selon M. Blondel, comme il l'a dit lui-même, qu'une « vérité subjective ».

Et qu'est au juste la vérité, dite objective, de la connaissance qui suit l'option ? M. Blondel répond : « A l'abstraite et chimérique *adæquatio rei et intellectus* se substitue... l'*adæquatio realis mentis et vitæ*[1]. » Il faut « substituer à la question de l'accord de la pensée avec la réalité le problème... de l'adéquation immanente de nous-même avec nous-même[2] ». — « *La métaphysique a sa substance dans la volonté agissante. Elle n'a de vérité que sous cet aspect expérimental et dynamique* ; elle est une science moins de *ce qui est* que de ce qui *fait être et devenir* : l'idéal d'aujourd'hui peut être le réel de demain. Mais l'idéal survit toujours, et c'est toujours le même, plus ou moins méconnu, qui se lève à mesure que l'humanité grandit. Aussi quoique la métaphysique demeure mobile, quoi qu'elle soit simplement transitive, comme tous les phénomènes de la vie et de la pensée précédemment étudiés, peut-on dire qu'elle détermine ce qui dans le réel dépasse déjà le fait, partant ce qui est *relativement fixe, absolu et transcendant, ce que l'action volontaire ajoute nécessairement à la réalité donnée pour se constituer*, ce qui en un mot compose l'apport permanent de la pensée et de la raison dans la connaissance du monde et dans l'organisation de la vie humaine. » (*L'Action*, p. 297.)

Kant que la raison théorique ne peut parvenir qu'à une *persuasion purement subjective de la réalité objective*, qui n'est peut-être que phénoménale et apparente. » Il est facile de voir comment Hermès fut conduit par là à ses principales erreurs (cf. VACANT *loc. cit.* et KIRCHENLEXICON de Weltzer et Velte — article Hermès). Il concluait notamment que les preuves du fait de la Révélation qu'on tire habituellement des miracles sont simplement probables non certaines, et refusait par suite d'admettre que l'autorité de Dieu révélateur soit le motif formel de la foi théologale ; erreurs qui furent condamnés par Pie IX et le Concile du Vatican (DENZINGER, 1634.)

1. M. BLONDEL, *Point de départ de la recherche philosophique. Annales de Phil. Chrét.* 1906 art. 1, p. 235.

2. M. BLONDEL, *L'Illusion idéaliste, Revue de métaphysique et de morale,* Nov. 1898. Tiré à part p. 12 — p. 17-18.

Si la vérité objective qui suit l'option n'est plus que l'*adæquatio realis mentis et vitæ*, comme la vie dont il est ici question n'est pas immuable, comme il n'est pas sûr que notre nature même, en tant que telle, soit immuable, je ne vois plus quelle vérité peut conserver encore une *fixité absolue* ; il n'y a plus qu'une *fixité relative*, comme l'indiquait le dernier texte que nous venons de citer.— Parviendra-t-on alors à éviter la proposition moderniste condamnée : « Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quæ cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur ? » (Denzinger, n. 2058.) Par cette nouvelle notion de la vérité on glissera facilement du Blondelisme au Bergsonisme.

Comment les principes généraux de la philosophie de M. Blondel permettraient-ils de maintenir la proposition du serment antimoderniste relative à la démonstration de l'existence de Dieu.

Le serment dit : « Deum naturali rationis lumine... per *visibilia* creationis opera, *tanquam causam per effectus*, certo cognosci, adeoque *demonstrari* etiam posse, profiteor. » — On lit dans l'*Action*, p. 347 : « *Je n'invoque aucun principe de causalité* ; mais je trouve dans cette sagesse imparfaite des choses et de ma pensée la présence et l'action nécessaire d'une pensée et d'une puissance parfaites. » Comment prouver par là que Dieu est essentiellement distinct du monde et diffère du Dieu immanent admis par un Schleiermacher ?

Le serment parle de démonstration rigoureuse qui conduit à une certitude objective de l'existence de Dieu, à une connaissance qui est dite vraie parce qu'elle est conforme à la réalité affirmée, et non seulement à la vie humaine.— On lit dans l'*Action*, p. 426 : « En montrant que cette conception (de Dieu), inévitablement engendrée dans la conscience, nous force à affirmer au moins implicitement la vivante réalité de cette infinie perfection, *il ne s'est nullement agi d'en conclure l'être de Dieu*. Il s'est agi de constater que cette idée nécessaire du Dieu réel nous mène à la *suprême alternative* d'où il dépendra que Dieu soit

réellement ou ne soit pas pour nous : ce qui seul nous importe d'abord absolument. »

Nous avons examiné ailleurs plus longuement, dans une étude critique[1] du livre du P. de Tonquédec, les principes généraux de la philosophie de M. Blondel relativement aux trois opérations de l'esprit : conception, jugement, raisonnement. Nous avons dû y reconnaître une théorie subjectiviste et nominaliste du concept, qui n'est plus qu'un « abstrait factice » nécessaire pour encadrer, systématiser l'apparence immanente, et pour le langage. Le jugement ne peut plus avoir qu'une vérité pratique, qui est la conformité de la pensée avec la vie humaine et non avec la réalité affirmée. Enfin on retrouve chez M. Blondel la théorie nominaliste du raisonnement, conséquence nécessaire de celle du concept. Il écrit comme Sextus-Empiricus, comme Stuart-Mill, ou encore comme Hégel : le *syllogisme* suppose « l'atomisme intellectuel ; *son apparente rigueur reposant sur l'hypothèse théoriquement fausse et pratiquement utile des identités partielles, n'est qu'une approximation*[2] ». D'où il suit que la logique n'a plus qu'une valeur « symbolique ».

Il n'est donc pas surprenant que M. Blondel écrive au sujet des preuves de l'existence de Dieu : « Une preuve qui n'est qu'un argument logique demeure toujours abstraite et partielle ; elle ne conduit pas à l'être ; elle n'accule pas nécessairement la pensée à la nécessité réelle. » (*L'Action*, p. 341.)

Si au contraire, comme l'affirme le serment antimoderniste, « l'existence de Dieu se peut démontrer à la lumière de la raison par les choses visibles comme la cause par ses effets », il semble impossible de prétendre que « c'est *par l'action* que vont s'unir en une synthèse démonstrative tous les arguments partiels : dans leur isolement, ajoute M. Blondel, ils sont stériles ; par leur unité ils sont pro-

1. *Revue Thomiste.* Mai-juin 1913 « *Autour du Blondelisme et du Bergsonisme* », p. 351-371.
2. Texte cité par le P. de Tonquedec *Immanence*, p. 23.

bants ». (*L'Action*, p. 341.) Comment écrire : « La notion d'une cause première, ou d'un idéal moral, l'idée d'une perfection métaphysique ou d'un acte pur, toutes ces conceptions de la raison humaine, *vaines*, *fausses* et *idolâtriques*, si on les considère isolément comme d'abstraites représentations, sont vraies, vives, et efficaces, dès que solidaires, elles sont non plus un jeu de l'entendement, mais une *certitude pratique*... De l'action et *d'elle seule* ressort l'indiscutable présence et la preuve contraignante de l'*Etre*. » (*L'Action*, p. 350.)

Mais comment cette certitude pratique va-t-elle plus loin que la certitude morale kantienne reconnue insuffisante par les Pères du Concile du Vatican. Comme elle, elle est peut-être, selon les propres termes de Kant, « subjectivement suffisante, mais objectivement insuffisante ». Si la connaissance sensible et intellectuelle, séparée de l'action, court risque de rester illusoire, l'action elle aussi n'ajoute peut-être au rêve que du mouvement dans l'ordre des phénomènes, et suivant le sens de ce mouvement une joie ou une tristesse chimérique : rêve affreux ou rêve de gloire. N'est-ce pas, comme on l'a dit, « prétendre sauver par je ne sais quel réalisme de la volonté l'illusionisme propre de la pensée. » — « Ce système qui parle toujours de vie, dit M. Michelet[1], est un système anémié, cette doctrine qui prétend aller à Dieu avec toute l'âme, par la vie totale, méconnaît la vie de l'esprit. » — « Ce que l'on cherche à travers ces ingénieuses théories, dit également M. Boutroux[2], c'est l'action, comme se suffisant indépendamment de tous les concepts par lesquels nous pouvons essayer de l'expliquer et de la justifier, l'action pure, l'action en soi. Qu'est-ce à dire, sinon que, bon gré, mal gré, on revient à un pragmatisme indéterminé. »

Tout en cherchant à donner un sens acceptable aux propositions les plus critiquées de son livre l'*Action* épuisé

1. *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, p. 246.
2. *Science et Religion*, p. 296, chapitre relatif à la Philosophie de l'Action et consacré à James, à M. Le Roy et à M. Blondel.



depuis 1895, M. Blondel reconnaît d'ailleurs qu'il a « d'importantes modifications à y introduire. » « Je néglige si peu les enseignements accumulés depuis vingt ans, écrit-il, que je n'ai cessé de méditer, de préparer sur le même problème un ouvrage renouvelé. »[1] De fait, il est visible que sa pensée se rapproche de l'enseignement traditionnel.

C'est la même doctrine du primat de la méthode d'immanence que l'on retrouve chez M. Laberthonnière. « Il n'y a point de preuves abstraites ayant par elles-mêmes une efficacité inéluctable pour faire croire en Dieu. Et vraiment c'est chose évidente. Et à ceux qui prétendraient le contraire, nous ferons constater que malgré toutes leurs preuves il existe des athées », Laberthonnière, *Essais de Philosophie religieuse*, 2e éd., Paris, 1903, p. 77, note. — Le fait qu'une démonstration n'est pas acceptée de tous serait-il donc une preuve de son inefficacité ? Ne confondons pas efficacité et efficience, la possibilité d'être connu et le fait d'être connu, le droit et le fait, l'essence et l'existence, une faculté et son exercice. Des arguments de réelle valeur, comme des personnalités très hautes, peuvent être méconnus. On ne voit pas ce que vient faire en pareille matière le suffrage universel. Une preuve peut n'être pas saisie par tous, parce qu'elle est difficile en soi ou parce que des préjugés et des dispositions morales contraires nous empêchent de l'étudier comme il convient et d'en percevoir la vraie valeur. Bien plus, certains sophistes n'ont-ils pas nié le principe de contradiction comme loi du réel ? A quoi Aristote se contentait de répondre : « Tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense. » (*Met.*, l. IV, c. III.)

M. Laberthonnière continue : « La certitude (de l'existence de Dieu) qu'on peut avoir et qu'on doit avoir est une certitude qu'on acquiert par un effort de l'âme tout entière, et non seulement en raisonnant, mais en vivant

1. *Revue du Clergé français*, 15 juillet 1913, pp. 246-247.



et en agissant Et quand on l'a, quand par elle on a orienté sa vie vers la lumière, on peut aider les autres à l'acquérir et on le doit ; mais on ne peut la leur imposer : car elle ne s'impose pas du dehors, et elle ne vaut justement que parce qu'elle est personnelle et dans la mesure où l'on a concouru à se la donner à soi-même. » (*Ibid.*, p. 78, note.) On voit que, selon M. Laberthonnière, cet effort de l'âme n'a pas seulement pour but d'écarter les dispositions morales qui nous empêchent de considérer la preuve et d'en percevoir la vraie valeur, il ne consiste pas seulement non plus dans l'attention volontaire qui *applique* l'intelligence à la considération de la preuve, mais il joue un rôle *spécificateur* dans l'adhésion même, ajoute quelque chose aux procédés de démonstration qui objectivement sont *insuffisants*. En d'autres termes, la certitude dont parle ici M. Laberthonnière n'est plus celle de l'intelligence qui se sait en conformité avec la chose qu'elle affirme (*veritas per conformitatem ad rem)*, mais celle de l'intelligence qui se sait en conformité avec la bonne volonté, *veritas per conformitatem ad appetitum rectum*, disaient Aristote (*Ethic.*, l. VI, c. II) et S. Thomas (*Summa Theol.*, Iª IIæ, q. 57, a. 5, ad 3m).

Selon l'École, cette espèce de certitude s'appelle *certitude pratico-pratique*, et n'a sa place ni dans la métaphysique, ni dans aucune science spéculative, pas même dans la science morale, mais dans la prudence à l'égard des faits contingents dont il faut déterminer la mesure entre l'excès et le défaut. Cette certitude pratico-pratique suppose en effet la certitude spéculative des principes par rapport auxquels la volonté est dite volonté droite, ou bonne volonté. De plus, cette vérité pratique, qui est la conformité avec la volonté droite, peut être en désaccord avec le réel. Tous les jours, des gens plus honnêtes qu'intelligents, avec la meilleure intention du monde et une parfaite bonne foi, soutiennent des propositions spéculativement fausses.

Nous ne faisons pas de difficulté pour reconnaître que ce genre de certitude expérimentale se retrouve aussi dans les



dons du Saint-Esprit (don de sagesse, don d'intelligence), mais ces dons supposent la foi et la charité ; S. Thomas, et toute la théologie avec lui, distingue la sagesse spéculative et la sagesse expérimentale ou le don de sagesse. « La sagesse, dit-il, implique une rectitude de jugement conforme aux raisons divines. Or, la rectitude de jugement peut provenir de deux causes : 1° elle peut résulter de l'usage parfait de la raison ; 2° elle peut être le fruit d'une certaine conformité de nature que l'on a avec les choses que l'on doit juger. Par exemple pour ce qui regarde la chasteté, celui qui a appris la morale en juge d'après les lumières de la raison ; mais celui qui a l'habitude de cette vertu en juge sainement par suite de la conformité de nature (*connaturalitas*) qu'il a avec elle. Par conséquent, à l'égard des choses divines, il appartient à la sagesse, qui est une vertu intellectuelle, d'en juger sainement par la recherche intellectuelle ; mais s'il s'agit d'en juger d'après une certaine conformité de nature avec elles, ceci appartient à la sagesse qui est un don du Saint-Esprit. C'est ce qui fait dire à Denys (*De div. nom.*, c. 2) que Hiérothée était arrivé à la perfection dans les choses de Dieu, non seulement en les apprenant mais encore en les expérimentant, *non solum discens sed et patiens divina*. Cette sorte de passivité ou de conformité de nature avec les choses divines est *l'effet de la Charité* qui nous unit à Dieu, suivant cette parole de l'Apôtre (I Cor., IV, 17) : *Celui qui s'attache à Dieu ne fait qu'un esprit avec lui*. Par conséquent la sagesse qui est un don, a dans la volonté sa cause qui est la charité, mais elle a son essence dans l'intellect, dont l'acte propre est de juger sainement. » IIa IIæ, q. 45, a. 2. Tel est le véritable pragmatisme, qui se moque du pragmatisme. La nature de ce jugement *per modum inclinationis connaturalis* a été longuement étudiée par Jean de Saint-Thomas, *Cursus Theologicus* in IIam IIæ, disp. 18, a. 4, dans ses belles dissertations sur le don de sagesse. Dans cette connaissance expérimentale des choses de Dieu, non seulement la volonté *applique* l'intelligence à considérer les choses divines de préférence à toutes les autres (*ordre d'exercice*), mais du fait que cette

volonté est foncièrement et divinement rectifiée par la foi et la charité, les choses divines apparaissent à l'intelligence comme *conformes au sujet*, *bonnes pour lui*, et d'autant meilleures que la charité est plus intense, *vraies* enfin puisqu'elles répondent pleinement aux désirs les plus foncièrement rectifiés par la lumière divine de la foi qui s'appuie sur l'autorité même de Dieu proposée par l'Église. « *Sic amor transit in conditionem objecti* », dit Jean de Saint-Thomas, la charité colore l'objet d'un reflet divin.[1] — Mais, de grâce, ne confondons pas cette expérience religieuse des dons, qui suppose la charité, avec la foi qui est supposée par la charité, et surtout avec la connaissance naturelle de Dieu, qui est encore antérieure à la foi surnaturelle. — S'il y a dans l'ordre naturel une certitude expérimentale analogue, elle suppose la certitude du sens commun ou de la raison spontanée, qui, elle, n'est pas expérimentale et ne diffère de celle des preuves classiques que par ce qui sépare l'implicite de l'explicite.

On voit enfin que pour M. Laberthonnière l'affirmation de l'existence de Dieu est une affirmation libre. Selon une pareille conception, comme le remarque M. Chossat (*Art. cit.*, col. 867), c'est encore librement qu'on adhère à l'existence du devoir. Est obligé qui le veut bien. — Il ne faut donc pas s'étonner que, pour avoir cette certitude de l'existence de Dieu, un secours surnaturel soit indispensable (Laberthonnière, *Essai de Phil. relig.*, p. 317),

1. Les défenseurs de la philosophie de l'action soutiennent que cette *connaissance affective* imite plus excellemment, selon S. Thomas, *l'intellection parfaite* qui n'est pas seulement représentation d'un objet, regard sur une essence, mais conquête, étreinte, prise d'un être. Il y a là une équivoque : dans l'intellection parfaite, qui est la vision béatifique, l'étreinte de l'essence divine se fait par la simple *vision* ou *intuition*, immédiate, sans idée ; l'amour béatifique n'est que la conséquence, ce n'est pas lui qui nous met en possession de Dieu ; la charité joue un rôle tout différent dans la connaissance expérimentale des dons du Saint-Esprit. L'interprétation nouvelle que l'on donne de S. Thomas aurait pour conséquence de confondre la thèse thomiste sur l'essence de la béatitude avec la thèse de Scot, qui lui est opposée. Ici-bas, selon S. Thomas, l'amour de Dieu est supérieur à la connaissance de Dieu ; au ciel, c'est l'inverse, car la connaissance est immédiate. Cf. Ia IIæ, q. 3, a. 4 et Billuart, *De Ultimo fine* diss. II, a. 2.

« non pas, écrit M. Blondel, que le surnaturel soit *exigé* par nous et *nécessité* par notre nature, mais il est *nécessitant* pour notre nature et *exigeant* en nous ». Cité par M. Laberthonnière, *ibid.* Par là on reste fidèle à la méthode d'immanence : rien ne s'impose à nous du dehors.

L'Encyclique *Pascendi*, au sujet de cette méthode, s'exprime en ces termes : « Nous ne pouvons nous empêcher de déplorer une fois encore et très vivement qu'il se rencontre des catholiques qui, répudiant l'immanence comme doctrine, l'emploient néanmoins comme méthode d'apologétique ; qui le font, disons-nous, avec si peu de retenue, qu'ils paraissent admettre dans la nature humaine, à l'égard de l'ordre surnaturel, non pas seulement une capacité et une convenance, choses que, de tout temps, les apologistes catholiques ont eu soin de mettre en relief, — mais une vraie et rigoureuse exigence. » (Denzinger, 2103.)

Le procédé de démonstration de l'existence de Dieu, admis par les partisans de la méthode d'immanence, qui trouvent insuffisantes les démonstrations de l'École, revient en effet à soutenir que, dans l'ordre où nous sommes, un secours surnaturel est *en droit* nécessaire à l'homme (à la raison humaine *de soi impuissante*) pour arriver à la connaissance certaine de l'existence de Dieu. Comme le montre M. Chossat (*loc. cit.*, col. 864-870), si quelques théologiens ont admis que, dans l'ordre où nous sommes, l'homme n'arrive pas à la certitude de l'existence de Dieu sans un secours surnaturel, ils visaient seulement *le fait* ou les conditions de l'*exercice* du pouvoir naturel qu'a l'homme de connaître Dieu, ils ne niaient pas ce pouvoir, ni n'atténuaient en rien sa spécification. Les questions d'essence et d'existence, de spécification et d'exercice, de droit et de fait, étaient soigneusement distinguées. Ces théologiens voulaient dire seulement que, dans l'état où nous sommes, depuis le péché originel, un secours surnaturel est nécessaire pour que la volonté *applique* (*ordre d'exercice*) l'intelligence à la considération de Dieu de préférence à un autre objet, et pour qu'elle *écarte* (*removens prohibens*, action

simplement négative) les dispositions morales qui empêchent de percevoir la vraie valeur des preuves, mais non point pour qu'elle *ajoute dans l'ordre de spécification* une coloration spéciale aux preuves de l'existence de Dieu. Ces preuves, pour eux, étaient *de soi* suffisantes.

Cette distinction de la spécification et de l'exercice, du droit et du fait, ne peut plus être faite par les nouveaux apologistes, dans la mesure où ils trouvent inefficaces les preuves classiques, et dans la mesure où ils adoptent la thèse kantienne : la raison est *de soi*, *de par sa constitution même*, impuissante à se faire de l'existence de Dieu une certitude objectivement suffisante. Dès lors le surnaturel, quoi qu'en dise M. Blondel, n'est pas seulement exigeant, mais il est encore exigé. La doctrine des nouveaux apologistes paraît donc inconciliable avec la définition du Concile du Vatican, comme l'était celle des traditionalistes de Louvain et celles des fidéistes à la manière de Bautain. On revient ainsi par une autre voie aux conclusions de tous ceux qui ont considéré les dons surnaturels comme dûs à la nature du premier homme, et qui ont exagéré la déchéance originelle, à la doctrine de Luther, Calvin, Baïus, Jansénius, Quesnel sur l'impuissance de la raison[1]. On connaît la 41e proposition de Quesnel : « *Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo ; et sine gratia non producit nisi præsumptionem, vanitatem, et oppositionem ad ipsum Deum, loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris.* » (Denzinger, 1391.) M. Laberthonnière s'exprime à peu près de même lorsque, en dehors de ce qu'il appelle « la foi d'amour », il admet chez certains de ceux qui repoussent Dieu « une foi de crainte ». « Mais croire uniquement par crainte, c'est croire en niant. C'est ainsi qu'un ennemi croit à l'existence de son ennemi en aspirant à le supprimer. La foi de crainte à elle toute seule n'est donc pas une foi

1. Cf. P. de Tonquedec, *Immanence*, p. 149 à 166, où l'auteur montre que M. Blondel ne peut éviter le baïanisme qu'en tombant dans une autre erreur plus profonde : celle qui nie la portée ontologique de la raison. — Voir aussi *Revue Thomiste*, Juillet 1913, p. 482.



sincère, puisqu'elle contient en elle le désir de ne pas croire. Avec elle et par elle, on s'enfonce dans les ténèbres. » *Essai de Phil. relig.*, p. 80. — « On parle et on écrit, dit justement M. Chossat, comme si tout ce qu'ont imaginé sur ces questions les protestants, les jansénistes et même des théologiens, d'ailleurs orthodoxes, était soutenable aujourd'hui. Il faudrait pourtant se souvenir que, relativement à la notion du surnaturel et surtout relativement à celle du pouvoir de connaître Dieu avec certitude par les lumières de la raison naturelle, l'état des controverses n'est plus le même qu'il y a quarante ou quatre cents ans... On s'explique donc très bien la mise à l'Index des *Essais* de M. Laberthonnière. » (*Ibid.*, col. 869 et 871.) En 1913 *Les Annales de Philosophie chrétienne* de 1905 à 1913 ont été également mises à l'Index. Elles exposaient habituellement les mêmes idées.

Pour donner un sens acceptable à la thèse de M. Blondel[1], M. Rousselot propose l'interprétation suivante : « Dans l'exercice le plus primitif et le plus spontané de la raison, l'analyse décèle aisément une certaine assurance qu'elle peut tirer l'être au clair, une conviction que l'homme peut arriver à *avoir le cœur net* de lui-même, du monde et de la vie. Cette présomption (j'emploie le mot sans aucune nuance péjorative) est naturelle, essentielle à l'intelligence, est condition *a priori* de son exercice et forme comme l'âme de chacune de ses intellections particulières. Or, encore une fois, dans l'état actuel de notre nature déchue, et par suite de la ruine en Adam de la race entière, cette présomption, en dehors d'une grâce qui illumine l'intelligence, se trouve injustifiée... Sans une révélation d'en haut, sans une guérison qui ne lui est point due, l'intelligence ne peut arriver à la vérité touchant sa destinée *réelle*. Il s'en suit un déséquilibre dans le sujet connaissant comme tel,

1. Surtout à cette proposition : « Croire qu'on peut aboutir à l'être et légitimement affirmer quelque réalité que ce soit sans avoir atteint le terme même de la série qui va de la première intuition sensible à la nécessité de Dieu et de la pratique religieuse, c'est demeurer dans l'illusion. »

déséquilibre qui *désoriente* toutes ses connaissances, qui sans rendre chacune d'elles mensongère ou « illégitime » les sépare de ce qui devait leur donner leur plein sens et leur pleine vérité... En entendant les choses de la sorte, on comprend comment seule la foi surnaturelle considérée comme perfection du sujet, rend son assiette à la raison naturelle, et à la connaissance de quelque objet que ce soit sa pleine légitimité[1]. »

Cette interprétation rappelle celle d'anciens théologiens réfutés par S. Thomas in 2 Sent. dist. 28, q. 1, a. 5, et celle de Vasquez généralement combattue par les Thomistes[2]. Elle se résume en cette proposition : « Seule la foi surnaturelle rend à la connaissance de quelque sujet que ce soit *sa pleine légitimité.* »

Cette proposition semble difficilement conciliable avec celle que dut signer l'abbé Bautain : « Quelque faible et obscure que soit devenue la raison par le péché originel, il lui reste assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation faite aux Juifs par Moïse et aux chrétiens par notre adorable Homme-Dieu. » (Denz., 1627). L'abbé Bautain dut promettre aussi en 1844 « de ne jamais enseigner que la raison ne puisse acquérir *une vraie et pleine certitude* des motifs de crédibilité, tels que sont spécialement les miracles, et les prophéties et particulièrement la résurrection de Jésus-Christ ». Denz., p. 434. Nous avons vu plus haut que la définition du Concile du Vatican sur le pouvoir qu'a la raison de connaître avec certitude l'existence de Dieu visait l'homme même dans l'état de déchéance[3]. Cette connaissance paraît donc *pleinement légitime sans la grâce.*

Si l'on veut faire usage de la méthode d'immanence, on ne doit pas la présenter comme une méthode *exclusive* ou *indispensable*, qui aurait le primat sur les autres. Sans elle

1. *Dictionnaire Apologétique*, art. Intellectualisme col. 1074.
2. Cf. Gonet O. P. *Clypeus Thomist.* de gratia, disp. 1 a. 1. § II.
3. Cf. Vacant. *Etudes sur le Concile du Vatican* I p. 289 et 673. Voir aussi Denzinger 1670.

les arguments classiques sont démonstratifs, mais elle prépare à les entendre et leur apporte une confirmation[1]. C'est ce qu'ont compris les Pères et tous ceux qui ont défendu, comme nous le ferons plus loin, la preuve de l'existence de Dieu par l'aspiration de l'âme vers le bien absolu et sans limites (cf. *Preuve par les degrés des êtres*, appliquée au bien : le premier désirable, le souverain Bien, source de tout bonheur et fondement dernier de tout devoir). On verra que *la dialectique de l'amour* ou de *l'action* serait sans efficacité et objectivement insuffisante si elle n'impliquait *celle de l'intelligence*, qui suppose la valeur ontologique et transcendante des principes rationnels, valeur qui est niée précisément par les adversaires des preuves classiques.

CHAPITRE II

La Démonstrabilité de l'existence de Dieu

Pour justifier rationnellement la foi de l'Église au sujet de la connaissance naturelle de Dieu, nous établirons : 1° la démonstrabilité de l'existence de Dieu ; 2° les preuves de l'existence de Dieu ; 3° les preuves des principaux attributs de Dieu. — Nous nous efforcerons de montrer surtout que la théodicée traditionnelle, tout entière conçue du point de vue de la *philosophie de l'être* (explication et justification du *sens commun*), conserve aujourd'hui toute sa valeur, et n'est pas atteinte par les objections faites au nom de la *philosophie du phénomène* ou de *celle du devenir*,

1. En tant qu'elle prépare ou dispose à la considération des arguments fournis par les autres méthodes, elle a une *priorité de temps, non pas* de perfection ou *de valeur*, et il est normal qu'elle confirme ensuite ce qu'elle a préparé ; ainsi l'image en nous précède l'idée et sert ensuite à l'exprimer, ainsi l'émotion précède le vouloir et sert ensuite à l'exécution de la chose voulue. « Sicut *dispositio* in via generationis *praecedit* perfectionem, ad quam disponit, ita naturaliter perfectionem *sequitur*, quam aliquis jam consecutus est. » IIIa. q. 7 à 13, ad. 2.



les deux seules conceptions générales possibles en dehors de la philosophie de l'être.

La démonstrabilité de l'existence de Dieu fera l'objet de trois chapitres : 1° De quel genre et de quelle espèce de démonstration s'agit-il ? — 2° Objections contre cette démonstrabilité. — 3° Preuve de cette démonstrabilité.

SECTION I. — De quel genre et de quelle espèce de démonstration s'agit-il ?

7° Il s'agit d'une démonstration philosophique ou métaphysique. Sa rigueur doit être supérieure en soi à celle des démonstrations dites aujourd'hui scientifiques. — Il ne devrait pas être nécessaire de le faire remarquer, nous ne prétendons pas donner une *démonstration scientifique* de l'existence de Dieu, si par démonstration scientifique on entend, comme on le fait souvent aujourd'hui, une opération qui ne dépasse pas le champ de l'observation et de l'expérience. Mais si notre raison nous montre que les êtres et les phénomènes, objets d'expérience, ne s'expliquent pas par eux-mêmes, si elle perçoit qu'ils ont nécessairement besoin d'une cause qui les rende réels et intelligibles, si elle établit que cette cause ne peut se trouver qu'en dehors du champ de l'observation et de l'expérience, nous aurons une démonstration non pas *scientifique* au sens moderne du mot, mais *philosophique* ou *métaphysique.* (Cf. Zigliara, *Summa Philosophica*, t. I, p. 157.) Et si l'on remarque avec Aristote que la science ne se distingue vraiment de la connaissance vulgaire et n'est vraiment science que lorsqu'elle assigne le *pourquoi* ou la *raison d'être nécessaire* de ce qu'elle affirme, on verra que la métaphysique mérite bien plus le nom de science que les sciences positives. « *Scire simpliciter est cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter se habere.* » (*Post. Analyt.*, l. I, *Comment. de S. Thomas*, leç. 4.)

Les sciences positives ne parviennent pas à donner ce *propter quid*, cette raison d'être qui rendrait *intelligibles*



les lois, qui ne sont après tout que des faits généraux. Pour employer une expression d'Aristote, elles restent des sciences du *quia*, c'est-à-dire qu'elles constatent *que* le fait est, sans pouvoir l'expliquer, sans pouvoir dire pourquoi le fait se passe ainsi et non pas autrement. Les procédés d'induction, qui reposent tous sur le principe de causalité, permettent de déterminer avec une certitude physique *que* la dilatation du fer a pour cause la chaleur, mais nous ne voyons pas *pourquoi* cet effet fait appel à cette cause plutôt qu'à une autre, nous ne dégageons le phénoméne antécédent que par des procédés empiriques et extrinsèques, et cela parce que nous ignorons la raison d'être spécifique et de la chaleur et du fer. Dès que la science positive veut dépasser les faits généraux ou les *lois*, pour atteindre les raisons des lois, elle ne peut fournir que des hypothèses provisoires, qui sont bien moins des explications que des représentations commodes pour classer les faits. (Cf. travaux de MM. H. Poincaré et Duhem.) On constate que tous les corps tombent en parcourant des espaces proportionnels aux carrés des temps, voilà le fait général ou la loi, mais quelle est la force qui fait ainsi tomber les corps, sont-ils poussés les uns vers les autres où s'attirent-ils mutuellement ? Comment concevoir cette attraction ? Mystère. On formule les lois de la propagation de la lumière, mais qu'est-ce que la lumière? Est-elle une ondulation d'un milieu impondérable, l'éther, ou un courant extrêmement rapide de matière impalpable? Aucune des deux hypothèses ne prétend être la vraie et exclure l'autre comme fausse, il importe seulement de classer plus ou moins commodément les phénomènes.

La part d'intelligibilité qui se trouve dans les sciences positives leur vient de l'application qu'elles font des principes métaphysiques de raison d'être, de causalité, d'induction, de finalité. Leur objet, parce qu'il est essentiellement *matériel* et *instable*, disait Aristote, est aux frontières de l'être, et par conséquent de l'intelligibilité (*Phys.*, l. II, c. I, et l. VI. c. I). Les choses accessibles à nos sens sont peu intelligibles en soi. C'est le domaine de

l'hypothèse, de l'opinion, δόξα, disait Platon ; le monde intelligible est seul objet de la science véritable, ἐπιστήμη. — En effet la certitude proprement scientifique grandit dans la mesure où ce qu'on affirme se rapproche davantage des premiers principes qui sont comme la structure même de la raison, principe d'identité impliqué dans l'idée, de toutes la plus simple et la plus universelle, l'idée d'être, principes de contradiction, de raison d'être, de causalité, de finalité. Si le principe d'identité et de non-contradiction n'est pas seulement loi de la pensée mais aussi loi de l'être, si les autres principes se rattachent nécessairement à lui (sous peine de tomber dans l'absurde), toute affirmation qui leur sera elle-même nécessairement rattachée sera *métaphysiquement* ou *absolument* certaine, sa négation impliquera contradiction. Toute affirmation, au contraire, qui ne peut s'appuyer que sur le témoignage des sens, n'a d'autre certitude que la certitude physique, et toute affirmation qui ne s'appuie que sur le témoignage humain n'a qu'une certitude morale. C'est pourquoi, selon la philosophie traditionnelle, la métaphysique, ou science de l'être en tant qu'être et des premiers principes de l'être, mérite le nom de *science suprême*, elle est plus science que les autres sciences. La démonstration de l'existence de Dieu doit donc être plus rigoureuse *en soi* que ce qu'on a coutume d'appeler aujourd'hui une démonstration scientifique. Elle ne doit pas seulement établir par des procédés extrinsèques *que* le monde a besoin d'une cause infiniment parfaite, elle doit dire *pourquoi* il a besoin de cette cause et non pas d'une autre. De plus cette raison ne doit pas être provisoire mais définitive ; elle doit se rattacher nécessairement au principe suprême de notre intelligence et à notre toute première idée, l'idée d'être.

Cette démonstration, plus rigoureuse et plus certaine *en soi* que les démonstrations empiriques, sera cependant moins facilement saisissable *quoad nos*, au moins sous sa forme savante. Selon la remarque d'Aristote (*Met.*, l. I, *Comm. de S. Thomas*, leç. 2 ; *Met.*, l. II, leç. 5, — l. VI, leç. 1), les réalités sensibles sont plus difficilement connaissables

en soi parce qu'elles sont matérielles et instables (la matière répugne à l'intelligibilité qui demande à en faire abstraction), mais elles sont plus facilement connaissables *pour nous*, parce qu'elles sont l'objet d'intuition sensible et parce que nos idées viennent des sens. Les vérités métaphysiques et les réalités purement intelligibles, tout en étant plus connaissables *en soi*, sont plus difficiles à connaître *pour nous*, parce que l'intuition sensible ne les atteint pas, l'image qui accompagne l'idée est ici extrêmement déficiente, et l'idée elle-même qui vient des sens ne peut exprimer la réalité purement intelligible que par analogie.

Entre les sciences physiques (qui abstraient seulement de la matière individuelle et considèrent la matière commune, ex. : les qualités sensibles, non pas de telle molécule d'eau, mais de l'eau) et la métaphysique (qui abstrait de toute matière), il est une science, la mathématique (qui abstrait des qualités sensibles et considère la quantité continue ou discrète), elle participe à la rigueur absolue de la métaphysique et à la facilité des sciences physiques, parce que son objet propre, la quantité, d'une part peut en soi se définir intellectuellement et immuablement, et d'autre part peut s'exprimer adéquatement par nos idées venues des sens, et se traduire par des images proportionnées. Ce n'est encore qu'un aspect superficiel de l'être, bien différent évidemment de l'être en tant qu'être, objet de la métaphysique. On ne peut prétendre donner une *démonstration mathématique* de l'existence de Dieu ; la définition nominale de Dieu nous apprend que s'Il existe, Il n'est pas de l'ordre de la quantité, qu'Il est cause première et fin dernière, deux aspects de la causalité que la mathématique néglige pour ne considérer que la cause formelle dans l'ordre du *quantum*.

Notre démonstration sera donc plus rigoureuse *en soi* qu'une démonstration empirique, mais elle ne sera pas si facilement saisissable qu'une démonstration mathématique ; pour en saisir la vraie valeur, il faudra une certaine culture philosophique, et des dispositions morales contraires pourront empêcher d'en percevoir l'efficacité. —



Quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi eis dicatur per modum mathematicum. Alii vero sunt qui nihil volunt recipere nisi proponatur eis aliquod sensibile ; illud enim quod est consuetum est nobis magis notum quia consuetudo vertitur in naturam. Et ostendit Aristoteles quod non eadem certitudo quæri debet in physicis, in mathematicis et in metaphysicis. S. Thomas, in *II Met.*, leç. 5.

Cette difficulté relative à nous n'existe d'ailleurs que pour la forme savante de la démonstration. La raison spontanée s'élève à la connaissance certaine de l'existence de Dieu par une inférence causale très simple. Le sens commun n'a pas à s'embarrasser des difficultés soulevées au sujet de l'objectivité, de la valeur transcendante et analogique du principe de causalité ; et c'est tout naturellement qu'il s'élève à la connaissance de la cause première une et immuable des êtres multiples et changeants ; l'ordre du monde et l'existence des êtres intelligents lui montre que la cause première est intelligente ; l'obligation morale manifestée par la conscience requiert nécessairement aussi un législateur ; enfin le principe de finalité exige qu'il y ait une fin suprême, souverainement bonne, pour laquelle nous sommes faits, et par conséquent supérieure à nous. La manière dont nous allons présenter les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, du point de vue de la philosophie de l'être, qui n'est en réalité qu'une explication et une justification du sens commun, nous permet de ne pas traiter *ex professo* les problèmes qui concernent la connaissance spontanée. On trouvera l'enseignement de la théologie catholique sur ce point dans le *Dictionnaire de Théol. cathol.*, art. *Dieu*, col. 874-923.

*
* *

8° Cette démonstration ne sera pas a priori. Insuffisance de la preuve ontologique. — Quel sera le point de départ de la démonstration philosophique de l'existence de Dieu ? Le Concile du Vatican nous l'indique. Ce sont les



choses créées « *e rebus creatis certo cognosci potest* ». Ce n'est donc pas, comme l'ont prétendu les ontologistes, une intuition immédiate de l'être de Dieu qui nous manifeste son existence et ses attributs. Cette vision est le couronnement de l'ordre surnaturel. Une intelligence créée, par ses seules forces naturelles, ne peut en aucune façon s'élever à une pareille connaissance ; créée et finie, cette intelligence a pour objet proportionné l'être créé et fini, elle ne connaît directement que les créatures (S. Thomas, *Summ. Theol.*, Ia, q. 12, a. 4) ; par les créatures elle peut arriver à connaître Dieu, non pas tel qu'il est en lui-même, dans ce qui le constitue en propre (*quidditative*, cf. plus loin, nº 32), dans l'éminente simplicité de sa Déité, comme si elle en avait l'intuition, mais seulement dans la mesure où Il a une similitude analogique avec ses effets. La pluralité des concepts analogiques empruntés aux créatures, auxquels nous sommes obligés d'avoir recours pour nous représenter Dieu, nous est une preuve suffisante que nous ne possédons pas l'intuition immédiate dont parlent les ontologistes.

L'existence de Dieu ne serait-elle pas une vérité évidente par elle-même (*veritas per se nota*), qui n'ait pas besoin d'être démontrée, comme par exemple, le principe d'identité : « Ce qui est est », ou le principe de contradiction : « Ce qui est ne peut pas à la fois être et n'être pas, sous le même rapport. » Tout au moins l'existence de Dieu ne pourrait-elle pas se démontrer *a priori*, abstraction faite des réalités contingentes ? S. Anselme et les partisans de l'argument ontologique l'ont pensé. S. Anselme remarque que l'existence est impliquée dans la notion qu'éveille en l'esprit de tout homme le mot *Dieu*. Lorsqu'on comprend ce que signifie le mot *Dieu*, on entend un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand. Mais s'il n'existait pas, on pourrait concevoir un être qui a tout ce qu'a le premier plus l'existence, et qui serait ainsi plus grand que l'être le plus grand qui se puisse concevoir. Donc si nous voulons conserver son sens à la notion qu'éveille en nous le mot *Dieu*, il faut affirmer que Dieu existe.

La proposition : « Dieu existe » ou : « l'être le plus



parfait qui se puisse concevoir existe réellement » est, selon S. Anselme, évidente de soi et aussi pour nous (*per se nota quoad nos*), comme cette autre : « ce qui est est » ou : « ce qui est ne peut pas à la fois et sous le même rapport être et ne pas être ».

S. Thomas et un très grand nombre de théologiens se séparent sur ce point de S. Anselme. Sans doute, disent-ils, *en soi* (*quoad se*) l'essence de Dieu implique l'existence, Dieu est l'être nécessaire et ne peut pas ne pas exister ; mais la proposition « Dieu existe » n'est pas évidente par elle-même *pour nous* (*quoad nos*). En effet, nous ne connaissons pas l'essence divine telle qu'elle est en elle-même, dans ce qui la constitue en propre (*quidditative*), nous ne l'atteignons que par des concepts positifs analogiques qui nous la font connaître dans ce qu'elle a de commun avec les créatures, et ce qui lui convient en propre ne nous est connu que négativement (être non-fini) ou relativement (être suprême). D'où il suit que nous connaissons la Déité comme toutes les autres essences d'une façon abstraite. Cette notion abstraite qu'éveille en nous le mot Dieu, bien qu'elle diffère de toutes les autres parce qu'elle implique l'aséité ou l'existence essentielle, ressemble à toutes les autres notions en tant qu'elle fait abstraction de l'existence actuelle ou de fait. — A l'argument *a priori* de S. Anselme, on doit répondre en distinguant la mineure : Si l'être le plus parfait qui se puisse concevoir n'existait pas, dit S. Anselme, on pourrait concevoir un être qui a tout ce qu'a le premier plus l'existence, et qui serait ainsi plus parfait que l'être le plus parfait qui se puisse concevoir. — S'il n'existait pas et n'était pas conçu comme existant par soi, on pourrait en concevoir un plus parfait ; je le concède. S'il n'existait pas, tout en étant conçu comme existant par soi, on pourrait en concevoir un plus parfait, je le nie. — On ne peut donc pas conclure : Donc Dieu existe ; mais seulement : donc Dieu doit être conçu comme existant par soi, et en vérité existe par soi et non par un autre, *s'il existe*. (Cf. S. Thomas, *Summ. Theol.*, Ia, q. 2, a. 1.)

Descartes (5e *Méd. et rép. aux object.*) et Leibniz (*Méd.*

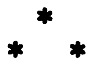
sur les idées, éd. Janet, p. 516, et *Monadologie*, § 45) ont vainement essayé de donner à cet argument, dit argument ontologique, la rigueur qui lui manquait. Pour que cette preuve, telle qu'elle se trouve chez Leibniz, fût concluante, il faudrait pouvoir établir *a priori* 1° que *Dieu est possible*, et 2° que, *s'il est possible*, *il existe*. Or, quoi qu'on pense de la seconde de ces propositions (légitimité du passage de la *possibilité logique* (pensable) à la *possibilité réelle intrinsèque*, en vertu du principe de la valeur objective de l'intelligence, et du passage de cette *possibilité réelle à l'existence actuelle*), la première proposition leibnizienne n'est pas de soi évidente *pour nous*, ni démontrable *a priori*. Leibniz, comme Descartes, ne peut démontrer qu'une chose, c'est que nous ne voyons pas d'impossibilité à ce que Dieu existe ; la possibilité positive nous échappe, et nous échappera tant que nous ne connaîtrons pas directement l'essence de Dieu. On doit reprendre ici le mot de S. Thomas contre S. Anselme, et dire : *quia nos non scimus de Deo quid est*, *non possumus scire an sit capax existendi*. — Bien plus, certaines perfections absolues, exigées par l'idée de l'être le plus parfait qui se puisse concevoir, semblent difficilement compossibles : telles l'immutabilité et la liberté. Spencer a longuement développé cette objection, d'ailleurs classique chez les théologiens. Nous verrons qu'elle ne saurait infirmer la preuve *a posteriori*. — Leibniz prétend établir que l'Infini est possible, parce que l'idée de l'infini, ne contenant aucune négation, ne peut envelopper de contradiction. On lui a répondu : l'idée du mouvement le plus rapide ne renferme aucune négation, et pourtant elle répugne[1].

Nous ne pouvons affirmer *a priori* la possibilité de Dieu. Nous ne saurons que nos concepts d'être, de bonté, d'intelligence, de liberté, qui nous viennent des choses finies, peuvent s'appliquer analogiquement à une réalité d'un autre ordre, que si une réalité d'un autre ordre est requise

1. Cf. *Revue Thomiste*, juillet 1904, *Note sur la preuve de Dieu par les degrés des êtres*. R. Garrigou-Lagrange.

comme *cause* des êtres finis qui nous ont donné ces concepts : la cause doit avoir nécessairement une similitude au moins analogique avec ses effets (S. Thomas, *Summ. Theol.*, Ia, q. 4, a. 3, q. 88, a. 3). Cf. plus loin, nº 29.

Le Père Lepidi (*Revue de Philosophie*, 1er déc. 1909) a présenté l'argument ontologique sous une forme nouvelle que nous regrettons de ne pouvoir exposer ici. Si adroite et si profonde que soit cette reprise, elle ne peut répondre, selon nous, aux objections faites à Leibniz qu'en transformant l'argument ontologique au point de le ramener à la preuve par la contingence. Cette dernière preuve, nous le verrons (nº 20 et 38 d.), pour un métaphysicien exercé, peut se ramasser pour ainsi dire en une intuition : l'intelligence qui comprendrait tout le sens et toute la portée du principe d'identité, loi suprême de la pensée et du réel immédiatement impliqué dans l'idée d'être, verrait *quasi a simultaneo* que la réalité fondamentale, l'Absolu, n'est pas cet univers composé et changeant, mais bien une réalité en tout et pour tout identique à elle-même, *Ipsum esse subsistens*, et par là essentiellement distincte de tout ce qui est composé et mobile.



9º La démonstration sera une démonstration a posteriori. Condition de sa rigueur : elle doit remonter de l'effet propre à la cause propre (cause per se primo, cause nécessaire et immédiate). — Nous ne pouvons donc pas démontrer *a priori* que l'essence de Dieu est possible, ni *a fortiori* qu'elle existe ; mais il est une autre espèce de démonstration dite *a posteriori*. Ces deux démonstrations, comme tout raisonnement, procèdent du plus connu au moins connu ; mais lorsqu'on démontre *a priori*, le plus connu est en même temps la raison d'être de ce qu'il nous fait connaître. Démontrer *a priori*, c'est assigner la raison nécessaire pour laquelle (*prdlerquid*) le prédicat de la conclusion convient au sujet et ne peut pas ne pas lui convenir.

Cette démonstration suppose qu'on connaît l'essence même du sujet, qui est la raison d'être de la propriété démontrée. Ainsi démontre-t-on *a priori* que l'homme est libre, parce qu'il est raisonnable et connaît, non pas seulement tel bien, mais le bien.

La démonstration *a posteriori*, comme la précédente, est un syllogisme qui engendre une conclusion nécessaire ; mais ici le plus connu n'est pas la raison d'être de ce qu'il nous fait connaître ; il en dépend dans l'ordre de la réalité, et c'est seulement dans l'ordre de notre connaissance qu'il est premier. La connaissance de l'effet nous conduit nécessairement à celle de l'existence de la cause. Cette démonstration *a posteriori* ne nous fait pas connaître pourquoi (*propter quid*) le prédicat de la conclusion appartient nécessairement au sujet ; elle établit seulement que (*quia*) le prédicat convient au sujet, que la cause existe. Elle ne fait pas connaître la raison d'être de *la chose affirmée* par la conclusion, mais seulement la raison d'être de *l'affirmation de la chose.* Sans connaître l'être de Dieu tel qu'il est en lui-même, comme l'exigerait l'argument ontologique, nous pourrons donc connaître que Dieu est. ESSE *dupliciter dicitur : uno modo significat actum essendi ; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens prædicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo* ESSE *non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod hæc propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus : Deus est, vera est, et hoc scimus ex ejus effectibus* (S. Thomas, *Summ. Theol.*, Ia, q. 3, a. 4, ad 2um). — Cette démonstration *a posteriori* établissant *que* Dieu est, n'en sera pas moins supérieure en soi à une démonstration empirique ; comme nous l'avons dit plus haut, elle devra montrer en effet *pourquoi* le monde a besoin d'une cause répondant à la définition nominale de Dieu, et non pas d'une autre (cf. supra, N° 7).

On ne l'a pas toujours suffisamment remarqué, cette démonstration *a posteriori*, ou par l'effet, n'est rigoureuse métaphysiquement que si elle remonte de l'*effet propre* à la



cause propre, c'est-à-dire à la cause dont l'effet dépend nécessairement et immédiatement. *Ex quolibet effectu*, dit S. Thomas (Ia, q. 2, a. 2), *potest demonstrari propriam causam ejus esse, quia cum effectus dependeat a causa, posito effectu necesse est causam præexistere. — Omnis effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa ejus* (Ia, q. 104, a. 1).

La cause propre, en métaphysique, est celle que les scolastiques après Aristote appellent *causa per se primo* (cf. Aristote, II *Phys.*, c. III ; IV *Met.*, c. II. — S. Thomas, *Summ. Theol.*, Ia, q. 45, a. 5, *comm. de Cajetan* ; q. 104, a. 1. — Jean de Saint-Thomas, *in Iam*, q. 44, *de Creatione*, disp. XVIII, a. 1 et a. 4).

Ces articles de S. Thomas, du traité de la Création et du gouvernement divin (conservation dans l'être et motion divine) sont le véritable et indispensable commentaire des preuves de l'existence de Dieu qui sont données Ia, q. 2, a. 2. La spéculation théologique suit en effet un ordre inverse de la spéculation philosophique ; elle part de Dieu pour aller aux créatures, et traite des grands problèmes métaphysiques des rapports de Dieu et du monde, non pas à propos de l'existence de Dieu, mais à propos de la création, de la conservation et de la motion divine. Le terme « *causa per se primo* » dont il est ici parlé, a pour traduction « cause nécessaire et immédiate » ou encore « cause toute suffisante » ; c'est la cause dont l'effet dépend nécessairement et immédiatement, de telle sorte qu'en l'absence de toute autre cause elle suffit à les produire. Ces deux termes demandent à être expliqués.

En tant que *nécessaire*, cette cause s'oppose à la cause *accidentelle*, qui n'a qu'une relation accidentelle avec son effet, de telle sorte que son effet peut exister sans qu'elle-même existe. Est accidentelle, par exemple, la relation de l'existence d'un fils à celle de son père. On peut en donner une preuve *a posteriori* : le fils peut continuer à exister lorsque le père n'existe plus. On le prouve aussi *a priori* : l'existence contingente du fils ne peut dépendre *nécessairement* de l'existence également contingente du père. Il n'y

a aucune raison pour qu'une existence contingente exige une autre existence contingente, mais l'une et l'autre exigent nécessairement, et au même titre, une existence nécessaire, en vertu du principe de causalité formulé métaphysiquement en fonction de l'être : « Ce qui existe, mais non pas par soi, existe par un autre qui existe par soi. » « Si le père, dit S. Thomas, pouvait rendre compte *par soi* de l'existence de son fils, il devrait pouvoir rendre compte de la sienne propre, *sic esset causa sui ipsius* ; or, il se trouve que l'existence du père est de même nature contingente que celle du fils. » (Ia, q. 45, a. 5, — q. 104, a. 1, et *comm. de Cajetan*.)

Le père, dit S. Thomas (Ia, q. 104, a. 1), n'est que cause accidentelle de l'existence de son fils ; il est seulement cause nécessaire de la *génération* du fils, du devenir, de l'arrivée à l'existence. La génération passive suppose nécessairement une génération active et ne se produirait pas sans elle ; la réduction passive de l'indétermination à telle détermination, de la puissance à l'acte suppose l'action d'un être qui réduit progressivement à l'acte. Si, pendant le devenir, cette action s'arrête, le devenir lui-même s'arrête ; si le maçon ne travaille plus, la maison ne se construit plus. — On peut assigner comme cause, non plus nécessaire mais accidentelle, de la génération passive du fils, le grand-père. Il n'agit nullement dans la production de ce devenir, que son fils produit en tant qu'homme et non pas en tant que fils ; le grand-père peut ne plus exister quand son fils engendre ; on dit pourtant qu'il est cause *per accidens*, parce qu'il a été cause du devenir de l'engendrant.

On voit par là que la cause nécessaire est toujours supérieure à ses effets, *équivoque*, disent les scolastiques et non pas *univoque* (de même espèce que ses effets). S. Thomas cite souvent comme exemple de cause équivoque le soleil, source de la chaleur nécessaire à la génération des plantes, des animaux et à l'entretien de la vie (*homo et sol generant hominem*). La chaleur solaire est encore, pour la science moderne, la source de toute énergie à la surface de la terre, elle transforme en vapeurs les eaux des mers et

des fleuves, et contribue à la formation des nuages, elle produit dans les couches d'air les changements de densité d'où proviennent les vents ; les végétaux lui empruntent l'énergie nécessaire à la formation des substances combustibles, lesquelles alimentent nos machines, ou servent de nourriture aux animaux et permettent leur activité. — Le soleil est ainsi un exemple de cause équivoque, supérieure à ses effets, non seulement productrice, mais conservatrice ; ce n'est cependant pas une cause nécessaire proprement dite, le soleil n'est pas chaud par lui-même, sa chaleur n'est encore qu'une chaleur d'emprunt et peut décroître. — Mais on trouve des exemples de cause nécessaire dans les grands agents physiques comme la chaleur elle-même, l'électricité, le magnétisme, ils produisent des effets qui n'ont pas avec eux une similitude spécifique et dont ils sont la cause propre supérieure, non seulement productrice mais conservatrice ; ainsi la chaleur est la cause de la dilatation des corps, de la fusion des solides, de la vaporisation des liquides ; l'électricité a aussi ses effets propres, mécaniques, calorifiques, lumineux, qui sont comme ses propriétés *ad extra*.

Cette causalité équivoque est particulièrement manifeste, cela va sans dire, lorsqu'on passe d'un ordre inférieur à un ordre supérieur, par exemple de la matière brute à la vie ; ainsi le vivant transforme des aliments minéraux en substances organiques. De même chez l'animal, le désir, qui a sa cause nécessaire dans le bien délectable perçu, est à son tour cause nécessaire et supérieure du mouvement de l'animal. Dans l'homme, la volonté applique à l'exercice les facultés inférieures et est attirée elle-même par le bien que lui présente l'intelligence ; dans l'activité intellectuelle, la connaissance des principes est cause nécessaire et supérieure de celle des conclusions ; dans l'activité volontaire, la fin ultime est la cause nécessaire et supérieure pour laquelle sont voulus les moyens et les fins intermédiaires. Autant d'exemples de causes équivoques. — Est-il besoin de le remarquer avec Cajetan, in Iam, q. 4, a. 3 et aussi q. 45, a. 5, cette causalité du supérieur sur l'inférieur est

la vraie causalité ; la cause univoque, de même nature que son effet, aussi pauvre et contingente que lui, n'est cause que matériellement et *per accidens* ; une série de causes univoques n'est en réalité qu'une série d'effets d'une même cause supérieure. Au contraire, la cause équivoque, qui produit et conserve, mérite le nom de principe, de fondement ; c'est ainsi qu'on parle de la vérité fondamentale de la philosophie, des principes fondamentaux des sciences, du fondement de la morale. S'il est une cause première, elle ne peut évidemment être cause qu'en ce sens profond. L'empirisme qui ne voit que des causes univoques, matérielles et accidentelles, qui nie la valeur supérieure des principes rationnels, qui supprime tous les fondements (fondement de l'induction, fondement du syllogisme, fondement de la morale, fondement de la société) devra être amené à nier ou tout au moins à ne pas affirmer Dieu. Pour l'empiriste, qui est nécessairement nominaliste, comme pour le simple grammairien, il n'y aura pas grande différence entre la proposition : « Dieu est », et cette autre : « Pierre est », et, comme le monde peut se passer de Pierre, il pourra se passer de Dieu.

Allons-nous, tombant dans l'autre extrême, revenir aux Idées de Platon, aux types suprêmes, aux Mères (Timée), que le mysticisme naturaliste de Gœthe ressuscite dans le second Faust ? Admettrons-nous « l'Homme en soi » ? Nullement. Nous nous expliquerons sur ce point à propos de la preuve de Dieu par les degrés des êtres ; qu'il suffise de dire pour l'instant : lorsqu'un caractère (comme l'humanité ou l'animalité) 1° implique dans son concept des éléments matériels qui peuvent bien être pensés mais non point réalisés sans leurs conditions individuantes, ex : de la chair et des os (Ia, q. 84, a. 7. *Met.*, l. I, leç. 14, 15 ; l. VII, leç. 9, 10), 2° constitue un genre ou une espèce déterminés et ne comporte pas le plus et le moins, des degrés divers, il faut conclure qu'il est nécessairement causé en *tous* les êtres dans lesquels il est susceptible de se réaliser *formellement*. La cause supérieure qui doit en rendre raison ne peut le contenir que *virtuellement* ; s'il est formel-

lement en elle, ce ne pourra jamais être que sous forme d'idée (idée divine). — Lorsque au contraire un caractère (comme l'être, la bonté, l'intelligence...) 1° n'implique aucun élément matériel, transcende la matière, l'espace, le temps, toutes les conditions individuantes, 2° est susceptible de se réaliser à des degrés divers, transcende les espèces et les genres, n'implique aucune imperfection, il faudra conclure qu'il n'est pas nécessairement causé en *tous* les êtres dans lesquels il est susceptible de se réaliser *formellement*, mais seulement *en tous moins un*. La cause supérieure requise possédera ce caractère *formellement* et aussi à un degré éminent (*formaliter eminenter*), puisqu'elle le possédera par elle-même (*per se*). Elle sera par exemple l'être même, la bonté même, la sagesse même.

C'est ce qui restera du Platonisme dans la théodicée traditionnelle. Cf. S. Thomas, Ia, q. 6, a. 4 ; q. 65, a. 1 (Cajetan) ; q. 104, a. 1. — Platon n'a pas su distinguer les notions transcendantales qui seules peuvent être réalisées à l'état pur et absolu (cf. plus loin, n° 39) et les notions qui ne transcendent ni la matière, ni les espèces et les genres et ne peuvent pas être réalisées à un degré éminent dans un ordre supérieur à la matière et aux individus.

Cette notion de la cause nécessaire se concrétisera et deviendra par là plus claire dans l'exposé de la preuve générale par la contingence, le plus ne sort pas du moins, le supérieur de l'inférieur (cf. n° 35).

*
* *

10° On ne devra donc pas remonter dans le passé la série des causes accidentellement subordonnées, mais dans le présent la série des causes essentiellement subordonnées. — Ces quelques réflexions nous montrent que les preuves de l'existence de Dieu, si elles doivent se faire par régression de l'effet à sa cause nécessaire, ne doivent pas s'égarer dans la série des causes accidentelles. C'est la méprise fréquente de ceux qui remontent de la poule à l'œuf, de

l'œuf à une autre poule, et ainsi de suite dans le passé ; dans cette série, dit S. Thomas, on ne voit pas de raison de s'arrêter, « *per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile* » (Ia, q. 46, a. 2, ad 7um). C'est seulement, continue le saint docteur, dans l'ordre des causes nécessairement et actuellement subordonnées qu'il faut de toute nécessité s'arrêter : si une horloge était composée d'une multitude infinie de roues, et que chacune dépendît d'une roue supérieure, aucune roue ne pourrait se mouvoir, il n'y aurait en effet aucun principe du mouvement. Mais peu importe que cette horloge ait été remontée cent fois, mille fois, une multitude innombrable de fois : celui qui la remonte n'est cause que *per accidens* de son mouvement. De même, pour prendre l'exemple de S. Thomas, du bruit de l'enclume, on remonte au mouvement du marteau, puis au mouvement de la main du forgeron, et, en fin de compte, à un principe premier de ce mouvement local ; mais il importe peu que le forgeron remplace indéfiniment son marteau : « *artifex agit multis martellis* PER ACCIDENS, *quia unus post unum frangitur.* ACCIDIT *ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter* ACCIDIT *huic homini, inquantum generat, quod sit generatus ab alio* ; *generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis... Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum* » (Ia, q. 46, a. 2, ad 7um). Si le forgeron frappant sur l'enclume change de marteau à chaque coup, l'action causale de chaque marteau n'est pas présentement requise pour que le marteau suivant agisse à son tour. De même l'action causale du père, du grand-père, de l'arrière-grand-père, etc. n'est pas requise présentement pour que le fils engendre à son tour. On ne voit pas non plus d'impossibilité métaphysique à ce que la terre tourne dès toujours ; dans ce cas il n'y aurait pas eu de première rotation : « *Quælibet circulatio præcedentium transiri potuit, quia finita fuit* ; *in omnibus autem simul, si mundus semper fuisset*, NON ESSET ACCIPERE PRIMAM, et *ita nec transitum qui semper exigit duo extrema* » (*C. Gentes*, l. II, c. XXXVIII).

Il y aurait une série infinie de phénomènes actuellement achevée, ce qui ne répugne pas, car cette série serait infinie seulement d'un côté, *a parte ante* et achevée de l'autre côté, *a parte post*.

Aristote, qui admettait l'éternité du monde et du mouvement, y voyait une nécessité de plus d'admettre un moteur éternel et infini, seul capable de produire un mouvement perpétuel (*Met.*, l. XII, c. 6. *Phys.* l. VIII. c. ult.). Pour S. Thomas, c'est seulement par la Révélation que nous sommes certains que le monde n'a pas été créé *ab æterno*. Cela dépend uniquement, en effet, de la liberté divine[1] (Ia, q. 46, a. 2).

Ce n'est pas la considération de la *causalité* qui nous obligerait à nous arrêter, à un instant du passé dans la série des causes accidentellement subordonnées, ce ne pourrait être que l'impossibilité d'une multitude actuellement infinie. Mais, comme le remarque S. Thomas (Ia, q. 7, a. 3, ad 4um ; q. 46, a. 2. ad 6um et ad 7um), il n'y a multitude *actuellement* infinie que si toutes ses unités sont données simultanément, ce qui n'a pas lieu dans le cas d'une régression à l'infini dans le passé, puisque les causes passées n'existent plus. — En outre, s'il est évident qu'un nombre infini répugne, il est fort difficile d'établir la répugnance d'une multitude actuellement infinie et *innombrable*. S. Thomas écrivait vers 1264 à la fin de l'opuscule 27e *De æternitate mundi* : « *Adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita in actu.* » Le *Quodlibet* 12, q. 2, rédigé vers la fin de sa vie, précise comme il suit ce qui est dit, Ia, q. 7, a. 4 : « *Facere aliquid infinitum in actu vel infinita esse simul in actu, non repugnat potentiæ Dei absolutæ, quia non implicat contradictionem ; sed si consideretur modus quo Deus agit, non est possibile. Deus enim agit per intellectum et per verbum, quod est formativum*

1. Dire qu'il n'y a pas de raison suffisante pour que la liberté divine crée en tel instant plutôt qu'en tel autre, c'est mettre en question l'existence même de la liberté. (Cf. plus loin, dernière partie de cet ouvrage.)

omnium, unde oportet quod omnia quæ agit sint formata (*id est determinata*). »

Enfin dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, l. III, leç. 8, S. Thomas dit expressément des preuves aristotéliciennes de l'impossibilité d'une multitude actuellement infinie, preuves qu'il a lui-même reproduites Ia, q. 7, a 4 : « Attendendum est autem quod istæ rationes sunt *probabiles*, procedentes ex iis quæ communiter dicuntur : *non enim ex necessitate concludunt* : quia... qui diceret aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret eam esse *numerum*, vel numerum habere : *addit enim numerus super multitudinem rationem mensurationis.* Est enim numerus multitudo mensurata per unum, ut dicitur in X *Métaph.*, et propter hoc numerus ponitur species quantitatis discretæ, non autem multitudo, sed est de transcendentibus. »

Parmi ceux qui admettent que la multitude actuellement infinie ne répugne pas, il faut compter Scot, les nominalistes, Vasquez, Descartes, Spinoza, Leibniz. Les *Jésuites de Coïmbre* et Tolet (*in Iam*, q. 7) soutiennent comme probable, que l'infini actuel ne répugne pas. Récemment, la thèse finitiste de Renouvier a été réfutée par M. Milhaud (*Essai sur les conditions de la certitude logique*, p. 177). Aujourd'hui les mathématiciens au courant de la théorie des ensembles transfinis sont de moins en moins disposés à accepter comme valable un seul des arguments par lesquels on prouve que la multitude infinie actuelle est contradictoire.

Il importe donc de se souvenir qu'aucune des preuves classiques de l'existence de Dieu n'est solidaire de cette question controversée. Le motif pour lequel on ne peut remonter à l'infini est qu'il faut une raison suffisante, une cause. Alors même qu'on pourrait remonter à l'infini dans le passé la série des causes accidentelles, celle par exemple des transformations de l'énergie, celle des vivants, celle des générations humaines, le mouvement, la vie, l'âme humaine demanderaient encore à être expliqués. Ces causes accidentelles ne se suffisent pas à elles-mêmes, elles sont

aussi indigentes les unes que les autres. Prolonger leur série, n'est pas changer leur nature. Comme le dit Aristote, si le monde est éternel, il est éternellement insuffisant et incomplet ; éternellement, il a besoin d'une raison suffisante qui le rende réel et intelligible (*Met.*, l. XII, c. VI). Cf. Sertillanges, « *Les preuves de l'existence de Dieu et l'éternité du monde* », quatre articles, *Revue Thomiste*, 1897 et 1898.

Cette remarque nous évitera de discuter longuement la première antinomie Kantienne relative à l'éternité du monde.

*
* *

11° Dans cette série des causes essentiellement subordonnées, il faudra s'arrêter à ce qui est requis comme cause propre, sans rien affirmer de plus. — La cause propre n'est pas seulement nécessaire (*per se*), elle est encore immédiate (*primo*). Il y a en effet des causes nécessaires non immédiates (*per se non primo*). C'est, pour nous, plus facile à comprendre d'abord dans l'ordre des *raisons* que dans l'ordre des *causes* proprement dites. Aristote dit que l'essence du triangle contient la raison nécessaire, mais non pas immédiate, des propriétés du triangle scalène. Ces propriétés supposent en effet nécessairement que le scalène est triangle, mais elles ne peuvent se déduire immédiatement du genre triangle ; sinon, elles conviendraient à toutes les espèces de triangle, et non pas au scalène *per se primo* καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό. (I. *Post. Anal.*, *comm. de S. Thomas*, leç. 11). — Il en va de même pour ce qui est de la causalité métaphysique : l'effet *propre* d'une cause est comme une de ses *propriétés ad extra*, subjectée dans un autre être. Le rapport de l'effet propre à la cause propre correspond à celui de la propriété à l'essence dont elle dérive nécessairement et immédiatement. Cette cause propre est celle dont parle Aristote, I *Post Anal.* (*Comm. de S. Thomas*, leç. 10 : *quartus modus dicendi per se* ; la nécessité immédiate dans l'ordre de la causalité). Il donne comme

exemple : « le meurtre cause la mort » ; ailleurs : « le médecin soigne, le chanteur chante ». Dire au contraire : « l'homme chante », c'est donner un exemple de cause non immédiate. Dire : « le médecin chante », c'est donner un exemple de cause accidentelle, car c'est accidentellement que celui qui chante est médecin.

Il est facile de donner d'autres exemples plus précis de cause propre : le feu chauffe, répète souvent S. Thomas, la lumière éclaire, la couleur est le principe propre déterminant (objet formel) de la vue, le son celui de l'ouïe, l'être celui de l'intelligence, le bien celui de la volonté. Rien n'est visible en effet que par la couleur, perceptible à l'ouïe que par le son, intelligible que par rapport à l'être, désirable que sous la raison de bien. — Ainsi nous dirons l'*Ens realissimum réalise*, comme le feu chauffe, comme la lumière éclaire, en ce sens que l'Etre par soi est cause propre, non pas de telle modalité de l'être, mais de l'être en tant qu'être dans tous les êtres (Ia, q. 45, a. 5). De même l'Intelligence première est cause propre de nos intelligences et de ce qu'il y a d'intelligibilité dans les choses. Le souverain Bien est cause de tout bien, de tout attrait vers le bien, de toute obligation fondée sur le bien (cf. infr. n° 39, d. et e.).

Beaucoup d'auteurs, lorsqu'ils exposent la preuve de l'existence de Dieu, remontent à une cause non immédiate ; leur démonstration ne conclut pas rigoureusement. S'agit-il, par exemple, d'expliquer l'existence de l'ordre du monde ? Il ne faut pas encore affirmer l'existence d'un être souverainement parfait, mais seulement l'existence d'une première intelligence ordonnatrice ou cause propre de cet ordre. S'agit-il d'expliquer l'existence du mouvement local ? Il n'est pas nécessaire d'arriver tout de suite à l'Acte pur ; il suffit d'un moteur qui lui-même ne soit pas mû localement, comme serait une âme du monde (cf. Cajetan, *in Iam*, q. 2, a. 2) ; si cette âme, pour mouvoir, est mue elle-même d'un mouvement spirituel, il faudra, pour expliquer ce mouvement d'un autre ordre (ou le mouvement comme mouvement, et non plus comme local), un premier moteur supérieur qui



n'ait pas besoin d'être réduit à l'acte ; mais on ne prouvera pas ainsi *immédiatement* l'existence d'un être infiniment parfait. S'agit-il d'expliquer l'existence d'un être contingent ? Il faudra remonter à un être nécessaire ; mais pas immédiatement à un Dieu personnel, intelligent et libre.

Les cinq preuves classiques exposées par S. Thomas (Ia, q. 2, a. 3) remontent *per se primo*, nécessairement et immédiatement, à cinq prédicats divins : *ergo datur primum movens immobile*, — *primum efficiens*, — *necessarium*, *non ex alio*, — *maxime ens*, — *primum gubernans intelligendo*. — Reste ensuite à montrer que ces cinq prédicats ne peuvent avoir pour sujet un corps (q. 3, a. 1), ni même un être composé d'essence et d'existence, comme l'est un esprit fini, mais qu'ils ne peuvent appartenir qu'à celui qui est l'*Etre même*, *Ipsum esse subsistens* (q. 3, a. 5). Les preuves de l'existence de Dieu ne s'achèvent qu'avec cet article 4 de la question 3, qui est la clef de voûte de tout le traité *de Deo uno* et de celui de la *Création*. De ce que Dieu est l'*Etre même subsistant*, se déduiront tous les attributs divins : absolue simplicité, perfection et bonté infinie, immutabilité, éternité, unicité, omniscience, absolue liberté à l'égard du créé, toute-puissance, providence universelle, béatitude infinie. De là aussi se déduiront les véritables rapports de Dieu et du monde : essentiellement simple, immuable et imperfectible, Dieu apparaîtra comme nécessairement distinct du monde qui, lui, est essentiellement composé, changeant et imparfait.

Telle est la *causalité métaphysique* (causalité nécessairement et immédiatement requise), sur laquelle seule peuvent reposer les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu : « *ex quolibet effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse* ». Le fondement de toutes ces preuves est donc le principe de causalité, qui se formule métaphysiquement en fonction de l'être : « ce qui est sans être par soi, est nécessairement par un autre qui est par soi », « *quod est non per se est ab alio quod est per se* ».

SECTION II

Objections contre la démonstrabilité de l'existence de Dieu. — L'Agnosticisme empirique et l'agnosticisme idéaliste.

Avant d'établir la nécessité du principe de causalité par une démonstration par l'absurde, et aussi sa double valeur ontologique et transcendante, il nous paraît préférable d'exposer les objections que nous oppose sur ce point l'agnosticisme sous sa double forme : empirique et idéaliste. La nécessité du principe de causalité et sa valeur ontologique et transcendante est contestée par les empiristes ; les idéalistes subjectivistes ne lui reconnaissent qu'une nécessité subjective.

*
* *

12° Objection des empiristes contre la nécessité et la valeur ontologique et transcendante du principe de causalité. Comment cette objection et l'agnosticisme qui en résulte dérivent du nominalisme sensualiste. — L'objection empiriste ou sensualiste n'a guère varié depuis Hume ; les positivistes anglais Stuart Mill et H. Spencer, aujourd'hui William James, se contentent de la reproduire. Les positivistes français Aug. Comte, Littré et leurs disciples contemporains ne font que mieux accentuer ses origines matérialistes et ses conséquences antireligieuses. Les néo-positivistes actuels sont à Hume et à Stuart Mill ce que les scolastiques qui viennent après le XIIIe siècle sont à S. Thomas. Nous nous arrêterons surtout aux maîtres, particulièrement à Stuart Mill, dont la logique nominaliste va nous permettre d'apprécier le vrai sens et la portée de l'objection.

Les empiristes nient : 1° que le principe de causalité soit une vérité nécessaire ; et 2° qu'il nous permette de sortir



de l'ordre des phénomènes pour nous élever à une cause première.

Reproduisant l'enseignement des Épicuriens, du sceptique Sextus Empiricus, d'Ockam[1], de Hobbes, de Berkeley, Hume en réalité nie l'intelligence, la raison, *faculté de l'être*, ou, ce qui revient au même, la réduit aux sens *facultés des phénomènes.* L'*idée*, selon lui, n'exprime pas quelque chose de plus profond que ce que les sens et l'imagination nous montrent, elle est seulement une *image accompagnée d'un nom commun.* C'est là l'essence du nominalisme empirique. « Toutes nos idées générales, dit Hume, sont en réalité des idées particulières attachées à un terme général, qui rappelle occasionnellement d'autres idées particulières qui ressemblent en certains points à l'idée présente à l'esprit. » (*Recherche sur l'entendement humain*, sect. XII ; 2e partie, note.) Le terme général, grâce à l'habitude, a pour effet de faire passer l'esprit aisément d'images en images, ce qui permet de négliger les traits individuels de telle ou telle image. D'après ce principe sensualiste, l'*idée de cause*, si les sens ne perçoivent que des successions de phénomènes, va se réduire à l'*image commune* de succession phénoménale, accompagnée du nom

1. cf. *Denzinger* 553-570 la condamnation des erreurs philosophiques de *Nicolas d'Autrecourt*, disciple d'Ockam ; entre autres erreurs condamnées se trouve la négation de la valeur ontologique du principe de causalité : « Quod non potest evidenter evidentia praedicta ex una re inferri vel concludi alia res. » Est également condamnée la proposition relative à une formule purement hypothétique du principe de contradiction ou d'identité : « quod hoc est primum principum et non aliud : si aliquid est, aliquid est. » Denz. 570. Enfin Nicolas d'Autrecourt soutenait au sujet du monde extérieur une thèse également censurée : « Quod de substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentiæ » Denz. 557. Il n'admettait somme toute que l'évidence et la certitude logique et soutenait « quod certitudo evidentiæ non habet gradus » ce qui fut aussi condamné. Denz. 556. Pour ce qui est du fait de la causalité créée sa doctrine se résumait en la proposition : « nescimus evidenter quod alia a Deo possint esse causa alicujus effectus — quod aliqua causa causet efficienter, quæ non sit Deus. » Denz. 559, d'où il déduisait : « quod istæ consequentiæ non sunt evidentes : actus intelligendi est : ergo intellectus est. Actus volendi est, igitur voluntas est. » Denz. 566. On voit par là que le nominalisme dès le moyen âge aboutissait au scepticisme.

commun de cause ; tout le reste sera déclaré *entité verbale*. — Hume remarque en effet que les sens externes nous montrent seulement des phénomènes *suivis* d'autres phénomènes, et non pas *causes* d'autres phénomènes : « Une bille en frappe une autre, celle-ci se meut ; les sens ne nous apprennent rien de plus... Un seul cas, une seule expérience où nous avons observé la succession de deux événements, ne suffit pas pour nous autoriser à établir une règle générale et à prédire ce qui arrivera dans les cas semblables : ce serait en effet une inqualifiable témérité de juger du cours entier de la nature d'après une simple expérience, quelque exacte et certaine qu'elle fût. Mais lorsque nous avons vu dans tous les cas deux phénomènes se *suivre*, s'associer, nous n'avons plus aucun scrupule à prédire l'un, dès l'apparition de l'autre. Nous appelons l'un la *cause* et l'autre l'*effet*. Nous supposons qu'il existe entre eux quelque rapport ; nous attribuons au premier un *pouvoir* qui lui permet de produire infailliblement l'autre... Qu'est-ce donc qui a fait naître cette nouvelle idée de *rapport*? Pas autre chose que le *sentiment* que nous avons de la liaison de ces faits dans notre imagination, et de la tendance qui nous pousse à prévoir l'existence de l'un dès l'apparition de l'autre » (7e *Essai sur l'entendement humain*). Mais d'où vient l'idée de cette *force*, de ce *pouvoir* attribué à la cause pour *produire* l'effet? Hume l'explique par une association qui s'établit entre les choses inanimées et le sentiment de résistance ou le sentiment de l'effort que nous expérimentons lorsque notre corps donne naissance ou tout au contraire s'oppose au mouvement. « Un être vivant ne peut mettre en mouvement les corps extérieurs sans éprouver le sentiment d'un *nisus*, d'un effort ; de même, tout animal reçoit une impression ou un sentiment de choc de tout objet extérieur qui se meut. Ces sensations, qui sont exclusivement animales et dont nous ne pouvons *a priori* tirer d'inférence, nous sommes pourtant disposés à les transporter dans les objets inanimés et à supposer que ces objets éprouvent aussi quelques sentiments analogues, losqu'ils communiquent ou reçoivent le mouvement » (*ibid.*). Cette suppposi-

tion, que la relation de cause à effet contient quelque chose de plus qu'une *succession invariable*, est-elle fondée ? Nullement, répond Hume, car même dans le seul domaine de l'expérience interne, nous n'avons pas le moindre moyen de savoir si l'effort volontaire que nous expérimentons est bien ce qui *produit* le mouvement corporel qui le suit ; ce mouvement corporel voulu n'est pas même la conséquence immédiate de la volition ; il en est séparé par une longue chaîne de causes que nous n'avons ni connues ni voulues (mouvement de certains muscles, de certains nerfs et des esprits animaux).

Selon Hume, la causalité se réduit donc à la succession de deux phénomènes, nous sommes portés à croire que cette succession est invariable ; mais ce n'est là que le résultat d'une habitude ; jusqu'ici les faits contingents ont été précédés d'autres faits, mais rien ne nous assure qu'il doit toujours en être ainsi. De plus, à supposer que la causalité s'applique et s'appliquera toujours à tous les phénomènes de l'univers, comment aurions-nous le droit de nous élever par elle à une cause première située en dehors du monde phénoménal ? Le même point de départ sensualiste conduit Hume, comme Berkeley, à nier la matière, il n'y a que des sensations, des phénomènes sans substance; il est de même de notre esprit. — Par une étrange contradiction, Hume, au début de son *Histoire naturelle de la Religion*, estime et apprécie la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'ordre de la nature. « L'organisation de toute la nature nous parle d'un Auteur intelligent ; et il n'y a pas de penseur philosophe qui puisse, après mûre réflexion, suspendre un instant son jugement devant les premiers principes du déisme et de la religion naturelle » (sur cette contradiction de Hume, cf. *Hume, sa vie et sa Philosophie*, par Th. Huxley, trad. fr., Alcan, p. 207).

Stuart Mill admet et développe la même doctrine. Même point de départ : les concepts ne sont rien que des images concrètes accompagnées d'un nom commun (*Philos. de Hamilton*, p. 371-380 ; *Logique*, t. Ier, p. 121). De là se déduit la théorie de la causalité ; Mill prévient (*Logique*,

l. III, c. v, § 2) qu'il n'entend « pas parler d'une cause qui ne serait pas elle-même un phénomène. Je ne m'occupe pas, dit-il, de la cause première ou ontologique de quoi que ce soit. Adoptant une distinction familière à l'école écossaise, et particulièrement à Reid, ce n'est pas aux causes *efficientes* que j'aurai affaire, mais aux causes *physiques*... Ce que sont ces causes (efficientes) ou même s'il en est de telles, c'est une question sur laquelle je n'ai pas à me prononcer... La seule notion de causalité, dont la théorie de l'induction ait besoin, est celle qui peut être acquise par l'expérience. La loi de causalité, qui est le pilier de la science inductive, n'est que cette loi familière, trouvée par l'observation, de l'invariabilité de *succession* entre un fait naturel et quelque autre fait qui l'a précédé, indépendamment de toute considération relative au mode intime de *production* des phénomènes ». De ce point de vue tout empiriste, « la cause d'un phénomène est un phénomène antécédent invariable », mieux « la cause d'un phénomène est l'assemblage de ses conditions, car on n'a pas le droit, philosophiquement parlant, de donner le nom de cause à l'un des antécédents à l'exclusion des autres ». Enfin il faut que la succession ne soit pas seulement invariable comme celle du jour et de la nuit, mais encore qu'elle soit *inconditionnelle*. — Stuart Mill est amené par là à cette conclusion : la distinction de l'agent et du patient est illusoire. Ce sera la principale objection des modernistes contre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu : « La distinction du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet, l'affirmation du primat de l'acte sur la puissance partent du même postulat de la pensée commune, le postulat du morcelage[1] » Le passage de Stuart Mill demande à être cité, on y voit nettement comment l'empirisme conduit fatalement au nominalisme radical : tout ce qui n'est pas immédiatement saisi par les sens devient *entité verbale*. « Dans la plupart des cas de causation, dit Mill, on fait communément

1. Le Roy, « *Comment se pose le problème de Dieu* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1907.



une distinction entre quelque chose qui agit et une autre chose qui pâtit, entre un *agent* et un *patient*. Ces choses, on en convient universellement, sont toutes deux des conditions du phénomène ; mais on trouverait absurde d'appeler la seconde la cause, ce titre étant réservé à la première. Cette distinction, pourtant, s'évanouit à l'examen, ou plutôt se trouve être purement *verbale* ; car elle résulte d'une simple forme d'expression, à savoir, que l'objet qui est dit *actionné* et qui est considéré comme le théâtre où se passe l'effet, est ordinairement inclus dans la phrase par laquelle l'effet est énoncé, de sorte que, s'il était indiqué en même temps comme une partie de la cause, il en résulterait, ce semble, l'incongruité de le supposer se causant lui-même... Ceux qui admettent une distinction radicale entre l'agent et le patient, se représentent l'agent comme ce qui *produit* un certain état ou un certain changement dans l'état d'un autre objet qui est dit patient. Mais considérer les phénomènes comme des *états* des objets est une sorte de fiction logique, bonne à employer quelquefois parmi d'autres modes d'expression, mais qu'on ne devrait jamais prendre pour l'énonciation d'une vérité scientifique » (*Logique*, l. III, c. v, § 4).

Dans ses *Essais sur la Religion* (Le Théisme, 1re partie : argument de la cause première... argument tiré des signes du plan de la nature) (écrit en 1868 et 1870), St. Mill tire les conclusions de ses principes sensualistes et nominalistes. Il commence par reconnaître qu' « il n'y a rien dans l'expérience scientifique qui soit incompatible avec la croyance que les lois et les successions de faits soient elles-mêmes dues à une volition divine »[1] (p. 127). Mais que vaut l'argument de la cause première ? « L'expérience correctement exprimée nous dit seulement que tout changement provient d'une cause, et la cause de tout changement est un changement antérieur... Mais il y a aussi dans la nature un élément ou des éléments permanents (matière

1. Cf. Traduction française de cet ouvrage de S. Mill. publiée à Paris chez Alcan.



et force), et nous ne savons pas si ces éléments ont commencé à exister. L'expérience ne nous apporte aucune preuve, pas même une analogie, qui nous autorise à étendre à ce qui nous paraît immuable une généralisation fondée sur notre expérience des phénomènes variables... Bien plus, comme tout changement a sa cause dans un changement antérieur, il semble que notre expérience, loin de fournir un argument en faveur d'une cause première, y répugne, et que *l'essence même de la causalité, telle qu'elle existe dans les limites de notre connaissance, est incompatible avec une cause première.* » (p. 133.) St. Mill, en vertu de ses principes nominalistes, rejette de même l'argument qui, de l'existence des intelligences et consciences humaines, s'élève par voie de causalité à une intelligence et conscience première : « Si l'on admet que le seul fait de l'existence de l'esprit exige comme son antécédent nécessaire l'existence d'un autre Esprit plus grand et plus puissant, la difficulté n'est point supprimée pour avoir été reculée d'un pas. L'esprit créateur a, autant que l'esprit créé, besoin d'un autre esprit qui soit la source de son existence. » (*sic*) (p. 140.) Pour un nominaliste conséquent, la notion d'esprit n'est pas en effet une *idée* susceptible de se rattacher à l'*être*, et qui permette d'identifier l'esprit par soi à l'être par soi, c'est seulement une *image commune*, accompagnée d'un *nom*, qui se réfère aux phénomènes et non pas à l'être. — L'empirisme de Mill va plus loin encore ; cette dernière conséquence absolument rigoureuse le juge : « Où est la preuve que nul autre objet qu'un esprit ne peut être la cause d'un esprit ? Avons-nous un autre moyen que l'*expérience*, de savoir quelle chose en produit une autre, quelles causes sont capables de produire tels effets ?.. En dehors de l'expérience et en particulier pour ce qu'on appelle la raison, qui porte sur ce qui est évident de soi, il semble qu'aucune cause ne puisse donner naissance à des produits d'un ordre plus noble qu'elle-même. Mais cette conclusion est en désaccord avec tout ce que nous savons de la nature. Combien plus nobles et plus précieux ne sont pas les végétaux et les animaux supérieurs, par

exemple, que le sol et les engrais aux dépens et par les propriétés desquels ils croissent ? Tous les travaux de la science moderne tendent à faire admettre que la nature a pour règle générale de faire passer par voie de développement les êtres d'ordre inférieur dans un ordre supérieur et de substituer une élaboration plus grande et une organisation supérieure à une inférieure. » (p. 142.) Ce qui revient à dire : *le plus sort du moins*, *l'être du néant*, la vie intellectuelle provient d'une fatalité matérielle et aveugle, la pensée de l'homme de génie et la charité des saints tirent leur origine d'un peu de boue.

Mill cependant reconnaît une assez grande probabilité à la preuve tirée des signes du plan de la nature ; elle est en effet, selon lui, comme nous le verrons plus loin, un argument inductif qui correspond à la méthode des concordances, « argument léger dans bien des cas, mais quelquefois aussi d'une force considérable, surtout quand il s'agit des dispositions délicates et compliquées de la vie végétale et animale » (p. 162), c'est-à-dire que, d'après les lois de l'induction et l'état actuel de la science, la cause plus probable de l'organisation de l'œil ou de l'oreille n'est pas la « survivance des plus aptes », mais une intelligence ordonnatrice.

St. Mill est ainsi logiquement conduit par les principes de l'empirisme à n'admettre en fait de convictions prouvées ni le théisme ni l'athéisme. Il s'applique même à montrer que les attributs du Dieu des chrétiens, en particulier la toute-puissance et la sagesse, ne peuvent se concilier ; ici encore évidemment tous les arguments relèvent du point de vue empiriste. — Selon lui, notre imagination nous fait néanmoins entrevoir l'existence d'un Dieu juste et bon comme possible ; or, le penseur ne fait rien de déraisonnable, en se laissant aller à l'espérance que ce Dieu existe, pourvu qu'il reconnaisse que, s'il y a des motifs de l'espérer, il n'y a pas de preuves pour l'admettre (p. 227...).

Toutes ces conclusions dérivent de la thèse nominaliste de St. Mill sur la causalité.

Cette même thèse a été reprise et quelque peu modifiée



par Spencer. Mill, qui est idéaliste à la manière de Berkeley, n'admet pas l'existence du monde extérieur ; d'après lui le principe de causalité, comme les autres principes, est donc formé par la répétition des mêmes phénomènes psychiques dans chaque conscience individuelle. H. Spencer, qui admet au contraire l'existence du monde extérieur, regarde le principe de causalité comme le produit de l'habitude que nous avons prise de voir la succession constante des mêmes phénomènes. Il invoque, en outre, l'hérédité pour expliquer la tendance que nous éprouvons, dès notre entrée dans la vie, à régler notre conduite et nos raisonnements d'après ce principe. Selon lui, (*Psychologie*, partie IV, ch. 7), « les successions psychologiques habituelles établissent une tendance héréditaire à de pareilles successions, qui, si les conditions restent les mêmes, croît de génération en génération, et nous explique ce que l'on appelle les *formes de la pensée* ». Ainsi le vaste édifice de nos jugements serait le résultat de perceptions expérimentales soudées et accumulées de siècles en siècles, comme nos continents se sont formés par l'entassement régulier de zoonites presque imperceptibles. Entre la sensation de l'animal et les actes d'intelligence du savant, il n'y a, selon Spencer, qu'une différence de degré. « Il est certain qu'entre les actes automatiques des êtres les plus bas et les plus hautes actions conscientes de la race humaine, on peut disposer toute une série d'actions manifestées par les diverses tribus du règne animal, de telle façon qu'il soit impossible de dire à un certain moment de la série : Ici commence l'intelligence.[1] » Tel est bien le point de départ de l'objection positiviste contre la possibilité de démontrer Dieu : le renversement des fondements de la raison (cf. solution, infr. nº 15, 18, 25, 29...).

L'*agnosticisme* de Spencer n'est qu'une conséquence de ce nominalisme : « On ne peut, dit-il, esquiver la nécessité de faire quelque part l'hypothèse de l'existence par soi, mais

1. Cité par TH RIBOT, *La Psychologie anglaise contemp.*, 3e éd., p. 199.



soit qu'on la suppose toute nue (théisme), soit qu'on la dissimule sous mille déguisements (panthéisme et athéisme), elle est toujours vicieuse, incogitable... Nous nous trouvons d'une part obligés de faire certaines suppositions, et d'autre part nous trouvons que ces suppositions ne peuvent être représentées. Nous sommes obligés de conclure à l'existence d'une cause première, infinie, absolue ou indépendante ; cependant les éléments du raisonnement, de même que ses conclusions, ne sont que des conceptions symboliques de l'ordre illégitime. » (*Les Premiers Principes*, p. 31...) C'est dire : nos idées ne sont que des images communes accompagnées d'un nom (nominalisme), qui se réfèrent immédiatement aux phénomènes sensibles et que nous appliquons de façon illégitime à l'absolu. — L'erreur de nos conclusions, continue Spencer reprenant les *antinomies* kantiennes, ressort de leurs contradictions mutuelles : l'absolu en tant qu'absolu ne peut être cause ; il aurait une relation avec son effet. Si vous dites qu'il existait d'abord par lui-même, et qu'ensuite il devient cause, on se heurte à une nouvelle difficulté : l'infini ne peut devenir ce qu'il n'était pas d'abord. Si l'on répond qu'il le peut parce qu'il est libre, on tombe dans une nouvelle contradiction : la liberté suppose la conscience, et la conscience, n'étant concevable que comme une relation, ne peut se trouver dans l'absolu. Les conceptions fondamentales de la théologie traditionnelle s'entre-détruisent. L'absolu ne peut être conçu ni comme conscient, ni comme inconscient, ni comme simple, ni comme complexe, ni comme identifié avec l'univers, ni comme distinct de l'univers. — Même antagonisme entre la justice infinie et la miséricorde, entre la sagesse qui connaît tout l'avenir et la liberté, entre la puissance et la bonté infinie et l'existence du mal. — « L'athéisme, le panthéisme, le théisme sont tous absolument inconcevables » (p. 37). Mais ces trois systèmes et les religions diamétralement opposées, polythéistes et monothéistes, s'accordent à reconnaître que les faits de l'expérience sont à expliquer, et la « croyance à l'*omniprésence de quelque chose qui passe l'intelligence*, commune



à toutes les religions, non seulement devient de plus en plus distincte à mesure que les religions se développent, et demeure après que les éléments divers se sont annulés mutuellement ; mais encore c'est cette croyance que la critique la plus impitoyable de toutes les religions laisse debout, ou plutôt qu'elle met plus vivement en lumière » (p. 39 et 95). — Nous montrerons plus loin (nº 29, 39, 70) que les prétendues contradictions que signale ici Spencer proviennent encore de son empirisme nominaliste, qui ne lui permet pas de concevoir *analogiquement* les attributs divins. La conception *univoque*, qu'il est nécessairement amené à s'en faire, engendre nécessairement en effet la contradiction.

Aujourd'hui W. James n'ajoute rien de bien nouveau ; parlant des preuves traditionnelles, il écrit : « Je ne discute pas ces arguments. Il me suffit que tous les philosophes depuis Kant les aient considérés comme négligeables. Ils ne peuvent plus servir de base à la religion. L'idée de cause est trop obscure pour qu'on puisse bâtir sur elle toute une théologie. Quant à la preuve par les causes finales, le darwinisme l'a bouleversée. Les adaptations que présente la nature, n'étant que des réussites hasardeuses parmi d'innombrables défaites, nous suggèrent l'idée d'une divinité bien différente du Dieu que démontrait le finalisme» (*L'Expérience religieuse*, trad. Abauzit, 1906, p. 369). Des attributs divins, les uns sont vides de sens, ce sont les attributs métaphysiques (« tout le sens que peut avoir la conception d'un objet se réduit à la représentation de ses conséquences pratiques », p. 375) : « l'aséité de Dieu, sa nécessité, son immatérialité, sa simplicité, son individualité, son indétermination logique, son infinité, sa personnalité métaphysique, son rapport avec le mal qu'il permet sans le créer ; sa suffisance, son amour de lui-même et son absolue félicité : *franchement qu'importent tous ces attributs pour la vie de l'homme* ? S'ils ne peuvent rien changer à notre conduite, qu'importe à la pensée religieuse qu'ils soient vrais ou faux ?.. Le jargon de l'Ecole a remplacé l'intuition de la réalité ; au lieu de pain, on nous donne

une pierre » (p. 376). W. James croit même « qu'une philosophie de la religion devrait accorder plus d'attention qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent à l'hypothèse pluraliste » ou polythéiste (p. 436). — Quant aux attributs moraux, leur valeur est solidaire du pragmatisme : l'arbre se reconnaît à ses fruits. Mais cette notion de fécondité pratique s'évanouit à son tour dans le flux universel de l'évolutionnisme empirique. Les idées morales et religieuses se transforment « à mesure que se modifient d'une part les connaissances relatives au monde extérieur, d'autre part les formes sociales. Après quelques générations, l'atmosphère morale devient funeste à certaines conceptions de la divinité qui s'épanouissaient naguère... Autrefois les appétits féroces d'un dieu sanguinaire étaient aux yeux de ses fidèles des preuves de sa réalité. Comme nous, ils jugeaient l'arbre à ses fruits » (p. 282). Que reste-t-il donc de l'édifice religieux ? Il ne reste que l'expérience personnelle et les affirmations immédiates qu'elle permet. W. James arrive à cette conclusion voisine de celle de Spencer : « Ce que sont en elles-mêmes les réalités spirituelles les plus hautes, je l'ignore... Mais tout ce que je sais et tout ce que je sens, tend à me persuader qu'en dehors du monde de notre pensée consciente, il en existe d'autres, où nous puisons des expériences capables d'enrichir et de transformer notre vie... » Ce monde transcendant, inconnaissable, n'est autre pour M. W. James que le moi subconscient ou subliminal, c'est cette subconscience qu'il appelle Dieu.

Les positivistes français, à la suite de Comte et de Littré, ont généralement regardé l'examen du problème de Dieu, non seulement comme inutile, mais encore comme dangereux. Pour A. Comte, ce problème est vain, cela va sans dire, puisque pour l'auteur du *Cours de philosophie positive* (5e édit., t. III, p. 623) « il n'y a aucune différence essentielle entre l'homme et l'animal », il faut admettre avec Gall que « la sensation, la mémoire, l'imagination et même le jugement constituent seulement les divers degrés d'un même phénomène propre à chacune des véritables

fonctions phrénologiques élémentaires » (*ibid.*, III, 627). Les phénomènes intellectuels et moraux se rattachent à la physiologie animale. Par là sont renversées toutes les théories métaphysiques « où des *entités purement verbales* se substituent sans cesse aux phénomènes réels » (*ibid.*, III, 616). Pour être fidèle à ses principes, Comte ne devrait plus voir dans le réel que ce que l'animal y peut atteindre, et l'animal, comme le remarquait Rousseau après Aristote, se distingue précisément de l'homme « en ce qu'il ne peut pas donner de sens à ce petit mot : EST ». Comte est naturellement amené à conclure : « Les démonstrations traditionnelles de l'existence de Dieu ne peuvent résister à la discussion » (*ibid.*, t. V, p. 590). — Il y a plus, cette croyance est inutile et dangereuse. « Ne serait-ce pas désormais un cercle profondément vicieux que d'étayer d'abord, par de vains et laborieux artifices, les principes religieux, afin qu'ils puissent ensuite, ainsi destitués de tout pouvoir intrinsèque et direct, servir de point d'appui à l'ordre moral ?... Aucun office vraiment fondamental ne saurait donc appartenir à des croyances qui n'ont pu elles-mêmes résister au développement universel de la raison humaine, dont la virilité ne finira point sans doute par reconstruire les entraves oppressives que brisa à jamais son adolescence... La principale tendance pratique des croyances religieuses ne consiste-t-elle point, le plus souvent, dans la vie sociale actuelle, à inspirer surtout, à la plupart de ceux qui les conservent avec quelque énergie, une haine instinctive et insurmontable contre tous ceux qui s'en sont affranchis, sans qu'il en résulte d'ailleurs aucune émulation réelle utile à la société ? »[1] L'esprit moderne ne peut plus connaître d'autre culte que celui de l'humanité. Est-il nécessaire au théologien d'avoir reçu le charisme du discernement des esprits, pour juger si cette page d'Auguste Comte procède de l'amour de la vérité ou de l'orgueil ? — Littré dit de même : « La science ne déclare point qu'il n'y a point de Dieu, elle déclare que

1. *Cours de Phil. posit.*, t. IV. p. 106 et 107.



toutes les choses se passent comme s'il n'y en avait pas. La philosophie positive recueille cette déclaration, et refuse de plus discuter ce qui ne peut plus être l'objet d'aucune expérience et d'aucune preuve »[1]. « Kant et les nominalistes ont fait table rase des arguments métaphysiques » (*Ibid.*, I, p. 238), « puisque les *entités métaphysiques* sont purement imaginaires, puisque l'homme ne peut en aucune manière les constater, l'existence de Dieu, que l'on en déduit, ne peut avoir plus de réalité qu'elles n'en ont elles-mêmes » (*ibid.*, X, 14). « Pourquoi donc, dit encore Littré[2], vous obstinez-vous à vous enquérir d'où vous venez et où vous allez ; s'il y a un créateur intelligent, libre et bon... Vous ne saurez jamais un mot de tout cela. Laissez donc là ces chimères... La perfection de l'homme et de l'ordre social est de n'en tenir aucun compte. L'esprit s'éclaire d'autant plus qu'il laisse dans une obscurité plus grande vos prétendus problèmes. Ces problèmes sont une maladie ; le moyen d'en guérir est de n'y pas penser. » — On retrouve aujourd'hui les mêmes idées chez les néo-comtistes MM. Lévy-Bruhl et Durkheim.

Récemment M. Le Roy vient de reproduire encore une fois les objections positivistes contre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu[1]. M. Le Roy part du sensualisme ou nominalisme bergsonien : « L'idée générale est due à la constitution de notre système nerveux : appareils de perception très divers, tous reliés par l'intermédiaire des centres aux mêmes phénomènes moteurs. L'abstraction est donc une mise en relief due à un phénomène moteur » (*Matière et mémoire*, p. 168-176), « l'idée n'est qu'une *image moyenne* » (*Evolution créatrice*, p. 327) ; « du devenir en général je n'ai qu'une connaissance *verbale* » (p. 322). — De ce point de vue, M. Le Roy est amené à répéter ce que nous avons lu chez St. Mill : « Les preuves de l'existence de Dieu reposent toutes sur le morcelage purement utilitaire qui

1. *Philosophie positive*, VI,159.
2. *Rev. des deux Mondes*, 1er juin 1865,p. 686.
3. *Comment se pose « le problème de Dieu » Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1907...

distingue le moteur et le mobile, le mouvement et son sujet, la puissance et l'acte... *substances* et *choses* ne sont que des *entités verbales* par lesquelles nous « réifions » et immobilisons le flux universel, des arrangements et des simplifications commodes pour la *parole* et pour l'action... Si le monde est une immense continuité de transformations incessantes, on n'a plus à imaginer cette cascade échelonnée et dénombrable qui appellerait nécessairement une source première... Affirmer le primat de l'acte, c'est encore sous-entendre les mêmes postulats. Si causalité n'est que déversement d'un plein dans un vide, communication à un terme récepteur de ce que possède un autre terme, en un mot œuvre anthropomorphique d'un agent, alors soit ! Mais que valent ces idoles de l'imagination pratique ? Pourquoi ne pas identifier tout simplement l'*être* au *devenir* ?... » — A cette objection, M. Le Roy ajoute l'objection kantienne que nous examinerons plus loin ; les preuves traditionnelles ne concluent que par un recours inévitable à l'argument ontologique. — Dieu, selon M. Le Roy, est « une réalité qui devient », qui n'est pas encore et ne sera jamais, et qui ne conserve de la transcendance que le nom : « immanence et transcendance répondent à deux moments de la durée : l'immanence au devenu, la transcendance au devenir. Si nous déclarons Dieu immanent c'est que nous considérons de Lui ce qui est devenu en nous ou dans le monde ; mais, pour le monde et pour nous il reste toujours *un infini à devenir*, un infini qui sera création proprement dite, non simple développement, et de ce point de vue Dieu apparaît transcendant[1]. » L'auteur voyait-il toute la portée de ces paroles ? Cette conclusion, nous l'avons vu plus haut, est manifestement contraire à la définition du Concile du Vatican (cf. nº 4 et 5).

On voit à quoi se réduit l'objection des positivistes contre la possibilité de démontrer l'existence de Dieu. Cette objection n'a pas fait de progrès depuis que Hume a ramené toute idée à une image commune accompagnée

1. *Rev. de Mét et Mor.*, juillet 1907, p. 512.



d'un nom, et la causalité à l'image commune de succession phénoménale invariable accompagnée du nom de cause tout ce qui n'est pas immédiatement saisi par les sens ou la conscience est *entité verbale* ; la raison qui est la faculté de l'*être* n'existe pas. Le principe de causalité ne vaut que pour l'ordre phénoménal, et même rien ne nous assure qu'il doit s'appliquer dans cet ordre partout et toujours.

*
* *

13° Objection de Kant contre la valeur ontologique et transcendante du principe de causalité. — La théorie kantienne de la connaissance détruit, elle aussi, le fondement de nos preuves de l'existence de Dieu. Kant rejette l'empirisme parce que ce système supprime toute nécessité dans la connaissance et que Kant ne peut mettre en doute la nécessité de la physique de Newton, ni la nécessité de la loi morale. Mais le rationalisme dogmatique a tort, selon lui, lorsqu'il prétend posséder une *intuition de l'intelligible* et s'élever scientifiquement à l'existence des *causes* et des *substances*, il s'engage en fait, lorsqu'il veut poser ces problèmes, dans des antinomies. Sur ce point l'empirisme a raison contre lui. La métaphysique n'est pas arrivée à se constituer et n'y arrivera pas, elle est impossible. Seule la science de l'ordre phénoménal existe, la physique newtonienne s'impose comme nécessaire. — Comment expliquer cette nécessité de la connaissance scientifique ? L'expérience donne bien les rapports qui existent entre les faits, mais ne nous apprend rien sur la nécessité de ces rapports, il reste que ce soit l'esprit qui établisse entre les phénomènes ces liaisons nécessaires, par l'application de ses catégories de substance, de causalité, d'action réciproque, etc... Ces catégories permettent de former des liaisons *a priori* entre phénomènes, ou de faire des jugements *synthétiques a priori.*

Le principe de causalité, par lequel les métaphysiciens prétendent s'élever à une cause première, n'est qu'un de



ces principes synthétiques *a priori*. Il faut concéder à Hume que la proposition « tout ce qui arrive a une cause » n'est pas analytique, le sujet ne contient pas d'avance le prédicat; ce n'est pas un jugement purement explicatif qui consiste seulement à développer le concept du sujet pour y trouver celui du prédicat, comme lorsqu'on dit : « ce qui est en contradiction avec une chose ne lui convient pas », ou « tous les corps sont étendus ». C'est un jugement extensif, qui élargit véritablement la connaissance, il est donc synthétique, comme cet autre jugement « tous les corps sont pesants » ; mais en même temps il s'impose *a priori*, il est nécessaire, comme la science l'exige. Il se formule : « Tous les changements arrivent suivant la loi de la liaison de cause à effet » ; il n'a de portée que sur le monde phénoménal et n'autorise nullement à relier tous les changements à une cause d'un autre ordre, qui ne soit pas elle-même un changement (*Critique de la Raison Pure*, Introduction, § IV ; — *Analytique transcendantale*, l. II, c. II, sect. 3, nº 3 — Trad. Barni, t. I, p. 55, 62 et p. 249 — *Dialectique transcendantale*, l. II, c. II, sect. 9, nº 4, 4e antinomie). Le principe de causalité ainsi conçu postule toujours un phénomène antécédent, jamais une cause absolue.

Au point de vue nouménal, il se peut toutefois qu'il y ait une cause première, l'idée de Dieu est même un idéal nécessaire à l'achèvement de la connaissance, qui est irrésistiblement poussée à rattacher le conditionné à un inconditionné absolu. Le mouvement naturel de notre esprit nous entraîne même à concevoir Dieu comme le *prototype* de tous les êtres, réalité suprême absolument une, simple, entièrement déterminée, possédant toutes les perfections qui constituent la personnalité. — Mais cette démonstration métaphysique est absolument vaine, faute d'*intuition intellectuelle* à laquelle elle puisse s'appliquer, l'analytique des concepts et des principes l'a montré d'avance. Kant entreprend cependant d'établir que l'illusion transcendantale qui se cache dans l'argument ontologique vicie la preuve par la contingence et celle par la finalité (*Dialec-*

tique transcendantale, l. II, c. III). Nous verrons à propos de ces preuves ces difficultés spéciales.

Il n'en reste pas moins que, pour la raison pure, l'idée du Dieu personnel est l'*hypothèse* qui confère à nos idées la plus haute unité, elle est un « principe simplement régulateur » qui stimule l'esprit dans l'unification du savoir.

La raison pratique seule nous conduit à admettre *l'existence* de Dieu, non pas par une démonstration, mais par un acte de foi libre, de croyance purement rationnelle, dont « la certitude est subjectivement suffisante, bien qu'objectivement insuffisante ». L'existence de Dieu et la vie future sont deux suppositions inséparables de l'obligation morale : la loi morale se formule : « Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux » (le bonheur et la vertu sont nécessairement liés l'un à l'autre par un jugement synthétique *a priori*). Or, Dieu seul peut réaliser l'harmonie de la vertu et du bonheur. Donc Dieu doit exister. L'*incrédule* moral est celui qui n'admet pas ce qu'il est, à la vérité, impossible de savoir, mais ce qu'il est *moralement nécessaire* de supposer. Cette sorte d'incrédulité a toujours son principe dans un défaut d'intérêt moral. Plus le sentiment moral d'un homme est grand, plus ferme et plus vive doit être sa foi en tout ce qu'il se sent obligé de supposer, sous un point de vue pratiquement nécessaire (*Logique*, Introd., IX. — *Critique de la Raison pratique*, l. II, c. V).

Telle est l'objection de Kant contre la démonstrabilité de l'existence de Dieu. Elle ne nie pas, comme celle des empiristes, la nécessité du principe de causalité, mais elle en nie la double valeur ontologique et transcendante (cf. solution, infr. nº 18, 25, 29).

Kant, comme après lui Spencer, confirme sa thèse par l'exposé des antinomies auxquelles se heurte, selon lui, la raison spéculative, dès qu'elle veut dépasser les phénomènes. L'antinomie qui nous intéresse le plus ici est la 4e relative à l'être nécessaire, cause du monde, mais elle se complique de la 3e relative à la liberté, si la cause première est requise comme cause libre, de la 1re relative à

l'éternité du monde et à son étendue, de la 2e relative à la nature intime de la matière cosmique.

Il suffit de reproduire ici la 4me antinomie et d'indiquer brièvement les autres.

Suivant la thèse de cette quatrième antinomie, *il existe, soit dans le monde, soit par delà, un être nécessaire, cause absolue de l'univers.* Sans quoi le changement, qui se constate dans le monde, ne s'expliquerait pas, car tout changement suppose une série complète ou déterminée de causes ou conditions, par conséquent une cause ou une condition première, une existence inconditionnée non plus contingente, mais nécessaire.

Suivant l'antithèse, *il n'y a d'être nécessaire ni dans l'univers ni au delà, comme cause du monde.* S'il y a, en effet, *dans* le monde un être nécessaire, ou il est seulement une partie intégrante du cosmos, ou il coïncide avec la série totale des phénomènes. Mais une partie du cosmos qui serait nécessaire, non causée, serait sans relation concevable avec les phénomènes conditionnés qui se succèdent dans le temps. Si c'est la série entière qui est l'être nécessaire il est inconcevable qu'une somme de parties contingentes soit nécessaire, autant dire que cent mille idiots peuvent constituer un homme intelligent. Si enfin l'être nécessaire est hors du monde, du moment où cet être commence d'agir, il admet en lui un commencement ; il est donc dans le temps, dans le monde, contrairement à l'hypothèse.

Cette 4e antinomie se complique de la 3e relative à *la liberté.* Selon la thèse, il est nécessaire d'admettre une causalité libre. En effet on ne peut remonter à l'infini la série des causes, il n'y aurait pas de cause première des phénomènes que nous constatons, et qui seraient sans raison suffisante. Mais pour que la série des causes soit finie il faut qu'elle commence à une cause qui n'ait besoin d'aucune détermination antérieure, à une causalité libre.

Selon l'antithèse, il ne peut y avoir de liberté. En effet l'acte libre serait un acte sans raison d'être déterminante ; c'est sans raison suffisante que la cause libre passerait de l'indétermination à la détermination. (Cf. la solution de



cette antinomie dans la dernière partie de cet ouvrage).

Les deux autres antinomies relatives au *temps*, à *l'espace*, à la *matière*, ont moins d'importance dans la question qui nous occupe. Nous avons déjà indiqué (nº 10) que les grandes preuves classiques de l'existence de Dieu font abstraction de l'éternité ou de la non éternité du monde ; il n'est pas évidemment impossible à *priori* que Dieu crée librement *ab æterno*, comme la lumière du soleil se propage dès qu'elle existe. Il y aurait une série infinie de phénomènes actuellement achevée, ce qui ne répugne pas, quoiqu'en dise la thèse de la première antinomie kantienne, car cette série serait infinie seulement d'un côté : *a parte ante*, et achevée de l'autre côté : *a parte post*. Dire par contre que Dieu n'a pu créer dans le temps, parce qu'il n'y aurait pas de raison suffisante pour que le monde commencât à tel instant plutôt qu'avant ou après, c'est reproduire seulement la difficulté relative à la liberté; si la liberté ne répugne pas, la création dans le temps est possible.

Quant à la 2e antinomie relative à la matière divisible ou non à l'infini, nous aurons l'occasion de la résoudre en parlant du principe de substance nº 23.

On sait que Kant résout les antinomies qui concernent le temps, l'espace et la matière, en rejetant la thèse et l'antithèse : on ne peut dire du monde, comme *chose en soi*, ni s'il est fini, ni s'il est infini dans le temps et l'espace ; ni s'il est composé des parties simples ou divisibles à l'infini. L'espace et le temps sont des *formes a priori* de la sensibilité.

Quant à la liberté et à l'Etre nécessaire, ils ne peuvent exister dans l'ordre phénoménal ou sensible, mais il ne répugne pas, selon Kant, qu'ils existent dans l'ordre nouménal ou ntelligible, et c'est tout ce que la raion spéculative peut dire, elle reste incapable de démontrer l'existence réelle de Dieu.



14° Le principe général de l'agnosticisme moderne[1]. — En résumé, l'empirisme et l'idéalisme kantien sont deux formes de l'agnosticisme. Et comme le remarque l'Encyclique *Pascendi*, le principe général de l'agnosticisme n'est autre que le *phénoménisme*. « La raison humaine enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui apparaissent et telles précisément qu'elles apparaissent, n'a ni la faculté ni le droit d'en franchir les limites ; elle n'est donc pas capable de s'élever jusqu'à Dieu, non pas même pour en connaître par le moyen des créatures, l'existence. » (Encycl. *Pasc.* Denz., 2072.) La raison humaine ne peut connaître que les phénomènes et les lois phénoménales ; nos idées, même *les notions premières* impliquées dans les *premiers principes*, n'ont qu'une valeur phénoménale, elles *n'ont pas de valeur ontologique* : elles ne nous permettent pas d'atteindre l'*être substantiel*, s'il existe sous les phénomènes ; à plus forte raison *elles n'ont pas de valeur transcendante* : elles ne nous permettent pas de connaître Dieu, l'Etre transcendant, à supposer qu'il soit.

Les notions premières impliquées dans les principes premiers sont celles d'être, d'essence, d'existence, unité, identité, vérité, bonté, cause efficiente, fin, et par suite celles d'intelligence essentiellement relative à l'être, celle de volonté essentiellement relative au bien. Les principes premiers correspondants sont ceux d'identité, de contradiction, de raison d'être, de causalité, de finalité, auxquels on peut ajouter les axiomes : tout ce qui est sujet de l'existence est substance ; une chose est intelligible dans la mesure où elle est (nihil est intelligibile nisi in quantum est actu) ; rien ne peut être voulu que s'il apparaît bon (nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens).

Par *valeur ontologique* nous entendons l'aptitude de ces

1. L'agnosticisme médiéval tel qu'il se trouve par exemple chez Maimonide est beaucoup moins radical.



notions premières à nous faire connaître non pas seulement les phénomènes perçus déjà par les sens ou la conscience, mais l'être (τὸ ὄν) dont les phénomènes ne sont que la manifestation sensible.

Par *valeur transcendante* de ces notions nous entendons l'aptitude de ces notions premières à nous faire connaître avec vérité Dieu conçu comme cause première transcendante et non immanente. Les principales de ces notions sont appelées dans l'École[1], en un autre sens *transcendantales*, en tant qu'elles dépassent non pas les êtres créés, mais les limites des genres ou des catégories, et peuvent se trouver selon des modes divers en tous ces genres. Ainsi l'être et ses propriétés, l'unité, la vérité, la bonté, transcendent les catégories : substance, quantité, qualité, relation, action, passion, lieu, temps, et peuvent se trouver selon des modes divers en chacune d'elles.

Cette double valeur ontologique et transcendante des notions premières et des principes premiers est communément niée par les agnostiques.

L'agnosticisme empirique (celui par exemple de Spencer, Mill, W. James) la nie, parce qu'il réduit les notions premières à de simples images composites accompagnées d'un nom commun. C'est le nominalisme le plus radical. Ces images composites, formées selon les lois de l'association par des images particulières, résidus de la sensation, dont les ressemblances se renforcent et les différences se neutralisent, ne représentent comme la sensation même, que des phénomènes sensibles. De ce point de vue, la notion de substance est la notion d'une simple collection des phénomènes, la causalité est conçue comme une succession de phénomènes sans production proprement dite ; la personnalité n'est autre qu'une suite de phénomènes internes groupés on ne sait comment par la conscience que nous en

1. Selon Kant, au contraire, une recherche « *transcendantale* est celle qui ne porte pas sur les objets, mais sur notre manière de les connaître, en tant que celle-ci est possible *a priori* ». (*Critique de la raison pure*, Introd. c. VII, début.)

avons. La raison ne peut connaître que des phénomènes, parce qu'elle ne diffère plus essentiellement des sens.

L'agnosticisme idéaliste, celui de Kant et de ses disciples les néo-criticistes, nie la valeur ontologique et transcendante des notions premières parce qu'il les réduit à de pures formes intellectuelles subjectives appelées seulement à grouper les phénomènes : la notion de causalité n'est qu'une forme subjective qui unit les phénomènes qui apparaissent successivement dans le temps.

Sous l'une ou l'autre forme empirique ou idéaliste, l'agnosticisme confirme généralement sa thèse par l'exposé des antinomies auxquelles selon lui aboutit la raison lorsqu'elle veut dépasser les phénomènes. En résumé : D'une part un être nécessaire, absolu est requis pour expliquer le monde. D'autre part, l'absolu ne peut être cause, il aurait une relation avec son effet. Si pour maintenir son indépendance on répond qu'il existait d'abord par lui-même, et qu'ensuite il commence d'agir, on se voit obligé d'admettre en lui un commencement, ce qui répugne. (4e antinomie de Kant et Spencer).

Si l'on répond qu'il peut agir quand il le veut parce qu'il est libre, on rencontre l'antinomie spéciale de la liberté, l'acte libre qui d'une part semble requis est d'autre part un fait sans cause déterminante, sans raison suffisante. (3e antinomie de Kant). On se heurte aussi à l'antinomie relative au temps, si le monde a eu un commencement dans le temps, il n'y a pas eu de raison suffisante pour qu'il commence à tel instant plutôt qu'à tel autre. (1re antinomie de Kant.)

Enfin la liberté suppose la conscience, et la conscience, n'étant concevable que comme une relation et impliquant la dualité du sujet et de l'objet, ne peut se trouver dans l'absolu qui doit être parfaitement simple (Spencer, Fichte).

Les conceptions fondamentales de la théologie traditionnelle sont inconciliables. L'absolu demande enfin d'une part à être conçu comme absolument simple, et d'autre part nous devons lui attribuer des perfections multiples



qui ne peuvent être formellement en lui sans détruire sa simplicité. A ces antinomies s'ajoutent les difficultés classiques relatives à la conciliation de la justice infinie et de la miséricorde, de la prescience et de la liberté, de la toute-puissance du Dieu infiniment bon et de l'existence du mal.

Ces antinomies apparaissent ainsi comme une confirmation du principe général de l'agnosticisme, qui n'est autre, nous l'avons vu, que le phénoménisme, ou la négation de la valeur ontologique et transcendante de la raison.

A ces objections empiristes ou idéalistes se pourraient aisément ramener toutes celles qui sont faites contre la démonstrabilité de l'existence de Dieu.

SECTION III

Preuve de la démonstrabilité

Pour établir cette démonstrabilité nous défendrons 1° la *valeur ontologique* des notions premières et des principes premiers et en même temps la nécessité de ces principes ; 2° leur *valeur transcendante*. — La portée ontologique des notions premières est essentiellement supposée par leur valeur transcendante. Il est clair que si ces idées n'ont qu'une portée phénoménale et ne nous permettent pas d'atteindre l'être substantiel sous les phénomènes, encore moins nous permettront-elles d'atteindre Dieu, cause première transcendante.

On s'étonnera peut-être de la longueur des pages que nous allons consacrer à l'intuition abstractive de l'être intelligible et des premières lois de l'être. Il nous paraît impossible de répondre aux objections courantes contre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, sans revenir à ces préliminaires de métaphysique générale sur l'être, l'identité, le devenir, le multiple, la substance, la causalité, la finalité. S'il est des idées qui aient une valeur apologétique profonde et durable, n'est-ce pas avant tout

ces notions premières qui commandent toute notre pensée ? Par leur analyse s'explique et se justifie le sens commun ou la raison naturelle.

Article Ier

La valeur ontologique des notions premières et des principes premiers

La négation agnostique de la valeur ontologique des notions premières et des principes corrélatifs n'est autre que la négation de l'*intuition abstractive de l'intelligible*, que S. Thomas et les scolastiques[1] appellent communément « simple appréhension de l'intelligible dans le sensible », ou « indivisibilium intelligentia ».

Le concept est réduit par le nominalisme empirique à une image composite accompagnée d'un nom commun. Il est réduit par Kant à n'être qu'une forme *a priori* de la pensée destinée seulement à lier les phénomènes. Toute intuition si imparfaite soit-elle de l'intelligible est supprimée.

Nous n'avons certes pas une intuition de l'être intelligible à l'état pur, comme si nous étions de purs esprits, ce fut l'erreur de Platon, de Spinoza, des ontologistes de le prétendre ; mais nous avons une certaine intuition de l'être intelligible dans le sensible dont nous l'abstrayons[2]. « Circa *naturas* rerum sensibilium primo figitur *intuitus* nostri intellectus, qui ratio proprie dicitur. Ex hoc autem ulterius assurgit ad cognoscendum spiritum creatum. » (S. Thomas *de Veritate*, q. 15, a. 1, ad 7um. — De ce que l'homme n'est pas un ange, il ne faut pas comme les empiristes le confondre avec la bête, ni prétendre comme Kant que sa vie intellectuelle n'est peut-être qu'un rêve bien lié.

1. Saint Thomas in *de Anima* l. III, leç. 11, *Met.* l. IV, leç. 6., *de Veritate* q. 14. a. 1.

2. Cf. Aristote et de Anima l. III, c. vii leç 12 de S. Thomas : « Nihil sine phantasmate intelligit anima — intellectus intelligit species in phantasmatibus ». — S. Thomas in Ia. q. 12 a. 4 ; q. 84 a. 7, q. 85 a. 1, et a. 5.

C'est cette intuition imparfaite de l'intelligible, unie à l'abstraction qu'il nous faut brièvement expliquer avant d'en défendre la valeur ontologique.

*
* *

15° L'appréhension intellectuelle de l'être intelligible et l'intuition de ses principes premiers. — Pour expliquer ce qu'il faut entendre par cette intuition imparfaite unie à l'abstraction, il suffit de reproduire en substance ce qu'en dit S. Thomas Ia, q. 85, a. 1.

L'objet connaissable est proportionné, dit-il, à la faculté de connaître. Si cette faculté est, comme le sens, intrinsèquement dépendante d'un organe corporel, elle ne peut atteindre qu'un objet matériel et sensible, et précisément en tant que tel. — Si la faculté de connaître est, comme celle de l'esprit pur, intrinsèquement et extrinsèquement indépendante de tout organe corporel, elle a pour objet propre l'être immatériel, non sensible, purement intelligible ; et si elle connaît les choses sensibles ce ne peut être que d'en haut par l'intuition qu'elle en a dans les choses purement intelligibles. — Si enfin la faculté de connaître est, comme l'intelligence humaine, intrinsèquement indépendante d'un organe, mais cependant unie à des facultés sensibles, elle a pour objet propre l'être intelligible qui se trouve dans la matière sensible, individuelle, mais non pas en tant précisément qu'il est en elle. Or connaître ce qui est dans la matière sensible et individuelle, mais non pas en tant précisément qu'il est en elle, c'est *abstraire*[1] l'intel-

1. « Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repræsentant phantasmata. » Ia. q. 85, a. 1.

« Ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus. » Ibid. ad. 1^m.

« Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstra-



ligible du sensible. Et tandis que l'esprit pur voit d'en haut les choses matérielles dans les choses spirituelles, l'intelligence humaine atteint d'en bas les choses spirituelles par l'intelligibilité assombrie des choses matérielles. Voir le développement de ces idées Ia, q. 85, a. 1.

Quoi qu'en disent les agnostiques, cette considération ou cette vue imparfaite de notre intelligence diffère essentiellement de l'intuition sensible en ce qu'elle pénètre au delà des phénomènes sensibles. « Le mot intelligence, dit S. Thomas, IIa, IIæ, q. 8, a. 1, signifie une certaine connaissance intime, il vient de *intus legere*, lire au dedans (lire dans un fait sa raison d'être). Et cela est manifeste si l'on remarque la différence de l'intelligence et des sens. En effet, la connaissance sensible s'arrête aux qualités extérieures, sensibles. La connaissance intellectuelle pénètre, au contraire, jusqu'à l'essence de la chose. L'objet propre de l'intelligence humaine est même l'essence ou la quiddité des choses sensibles, qu'elle atteint au moins confusément. (Cf. Aristote, *De Anima*, l. III, c. VI, S. TH., leç. 11.) (L'animal voit la couleur de la plante, nous connaissons, nous, ce qu'est la plante : un corps doué de vie végétative, et nous connaissons assez ce degré inférieur de vie pour voir que le moindre brin d'herbe, vaut plus, par sa nature vivante, que tout l'or de la terre.) Sous les accidents est cachée la nature même de la chose substantielle, comme sous les mots sensibles est caché leur sens intelligible, sous les figures la vérité figurée. . Et plus la lumière de l'intelligence est forte, plus elle pénètre dans l'intimité des choses. »

Sans doute, la lumière naturelle de notre esprit uni à un corps est faible, si on la compare à celle de l'esprit pur et surtout à celle de l'intelligence divine, elle est pourtant une lumière intellectuelle. Si elle ne nous donne pas l'intuition immédiate et distincte des différentes essences, elle atteint du moins naturellement et d'emblée, d'une façon

buntur. . . Per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur. » Ibid. ad. 4m.

confuse, sous les phénomènes sensibles, l'*être intelligible*[1] et *ses lois les plus générales*, les principes premiers.

Cette première connaissance est bien une appréhension, une vue de l'esprit, une intuition imparfaite, accompagnée d'abstraction[2] : l'intelligence considère dans les choses sensibles l'être intelligible et ses aspects les plus généraux, sans considérer actuellement les qualités sensibles, comme elle pense au sens des mots sans s'arrêter à la forme des lettres. Cette simple appréhension de l'être intelligible, et l'intuition de ses principes premiers la conduisent ensuite par le raisonnement à des connaissances plus complexes, dont la valeur se juge par résolution aux principes qui ont servi à les découvrir. (Cf. IIa, IIæ, q. 8, a. 1 ad 1 et 2. — Ia, q. 79, a. 8 et 9 et *De Veritate* q. 1, a. 12 ; q. 15, a. 1, utrum intellectus et ratio sint diversæ potentiæ.) Tout raisonnement procède ainsi d'une intuition première, et par résolution se termine à cette même intuition intellec-

1. Cf. S. THOMAS, Ia. q. 85, a. 3., de Veritate q. 1, a. 1 — et in prologo de *Ente et Essentia*.

CAJETAN, in prologo de *Ente et Essentia*.

JOAN. A S. THOMA, Cursus Phil. Phys. q. 1, a. 3, surtout Dico 2° : « Prima ratio cognoscibilis a nostro intellectu naturaliter procedente est *quidditas rei materialis* sub aliquo *prædicato maxime confuso*, quod prædicatum est *ens*, ut concretum et imbibitum in aliqua re determinata, quæ tunc occurrit cognitioni. Fere est idem ac cognoscere rem quoad an est. » Notre intelligence connaît tout d'abord l'essence des choses sensibles de la manière la plus confuse, par l'attribut le plus général qui est celui de l'*être*. L'être est ainsi atteint en tant qu'il se trouve dans la première chose concrète qui se présente à notre connaissance. Cela revient à connaître *quelque chose* qui est.

2. CAJETAN dans son Commentaire du *Ente et Essentia* de S. Thomas, édit. de Maria, q. 1, p. 20, dit : « Ad conceptum confusum speciei specialissimæ requiritur et sufficit *duplex abstractio* : altera per actum *intellectus agentis* (illuminantis), scilicet separatio a singularibus ; altera per actum intellectus possibilis, scilicet *actualiter intueri speciem*, et non actualiter intueri genus. Ita ad conceptum confusum actualem entis duplex est abstractio necessaria. » — C'est le même acte de l'intellect possible qui est appelé ici *intuitio* et *abstractio*. S. Thomas et les scolastiques l'appellent généralement : simple appréhension (simplex apprehensio) et ils parlent couramment de l'*intuition* des premiers principes de l'être.

tuelle. Ia, q. 79, a. 8. C'est ainsi que notre raison mérite encore le nom d'intelligence[1].

Si notre intelligence était plus forte, elle n'aurait pas besoin de cette investigation, qui par une suite de jugements et de raisonnements, va des notions premières aux notions plus complexes, de la connaissance confuse des essences à une connaissance plus distincte (définition) ; de celle-ci à celle des propriétés qui s'en déduisent. — Par une simple intuition, elle aurait d'emblée une parfaite connaissance des choses, elle verrait tout de suite et distinctement les essences, en elles leurs propriétés, elle comprendrait en un instant toute la portée des principes et verrait immédiatement en eux la vérité des conclusions. C'est ainsi que l'intelligence divine atteint toutes les vérités possibles par la simple intuition de l'essence divine. Et les esprits purs sont d'autant plus parfaits que leur force intellectuelle leur permet de connaître plus de choses par des idées moins nombreuses, dont ils perçoivent aussitôt tout le rayonnement : sortes de paysages intelligibles dont la partie supérieure, de plus en plus lumineuse, s'élève vers la lumière même de Dieu, et dont la partie inférieure s'achève et s'éteint dans l'ombre des choses sensibles. (Ia, q. 85, a. 5 ; q. 58, a. 3 et 4.)

Notre intuition est *faible*, et c'est pourquoi elle est *morcelée*. C'est pourtant encore une intuition intellectuelle, une intellection, infiniment supérieure à la sensation. Elle est faible, elle ne peut s'élever par elle-même immédiatement jusqu'à la source lumineuse du monde intelligible

1. S. Thomas dit très clairement *de Veritate* q. 15. a 1 « *Ratio* comparatur ad *intellectum* ut ad principium et ut ad terminum ; ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quæ quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus quod ratio resolvit. Ut sic intellectus invenitur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam judicandi. Unde quamvis cognitio humanæ animæ proprie sit *per viam rationis*, est tamen in ea *aliqua participatio illius simplicis cognitionis quæ in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur.* » (Item Ia. q. 79, a. 8.)

qui est l'essence même de Dieu, elle ne peut même pas en percevoir les rayons dans leur pure intelligibilité, mais seulement dans l'ombre des choses sensibles. C'est pourquoi notre intelligence est unie à un corps, semblable, dit Aristote, II *Métaph.*, c. I, à l'oiseau nocturne, qui a la vue trop faible pour supporter l'éclat de la lumière du soleil et qui ne commence à voir qu'à la tombée de la nuit. (I[a] q. 76 a 5).

Parce que notre intuition intellectuelle est faible, et ne peut saisir les essences intelligibles que dans l'obscurité des qualités sensibles, pour en déduire lentement les propriétés, elle est nécessairement morcelée, comparable aux yeux à facettes des insectes où l'image des objets se trouve représentée par une sorte de mosaïque, qui conserve assez la netteté des objets mais laisse perdre de leur clarté.

Cependant dès le premier instant de notre vie intellectuelle nous saisissons dans l'ombre des choses sensibles l'être intelligible et ses principes fondamentaux. S. Thomas le répète souvent : « Ce que notre intelligence conçoit tout d'abord, c'est l'*être*. C'est ce qu'il y a pour elle de plus connu et ce par quoi elle connaît tout le reste ; et toute notion suppose la notion d'être, comme toute démonstration repose sur les premiers principes de l'être[1]. » S. Thomas énumère aussi souvent les autres notions premières qui avec celle d'être sont contenues dans les premiers principes ; par exemple celle d'unité, de vérité, de bonté, etc.[2].

1. S. THOMAS, *de Veritate* q. 1, a. 1. « Sicut in demonstrationibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque. Alias utrobique in infinitum iretur ; et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens. »

2. « In intellectu insunt nobis etiam naturaliter quædam conceptiones omnibus notæ, ut entis, unius, boni, et hujusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscujusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones. » S. THOMAS. Quodlibet VIII, a. 4.



16° Comment défendre la valeur ontologique de notre intelligence et de ses notions premières ? — Cette valeur ontologique ne peut pas se démontrer d'une façon directe et ostensive, car elle est immédiatement évidente comme la nécessité des principes premiers. Il n'y a pas place pour un *medium* démonstratif entre un sujet et un prédicat immédiatement connexes. Tout ce qu'on peut faire c'est *expliquer* ce que signifie le sujet et le prédicat, ce que signifie intelligence ou notion d'être d'une part, ce que signifie d'autre part valeur ontologique, et immédiatement il apparaît que l'intelligence implique essentiellement une relation à l'être. Cette explication peut être mise sous forme de raisonnement, mais en réalité elle n'est pas une démonstration directe, on peut tout au plus l'appeler une *défense directe.* Les évidences premières peuvent se défendre, elles ne se démontrent pas directement, cette démonstration ne serait qu'un cercle vicieux, il faudrait supposer ici ce qui est en question : la valeur ontologique des premiers principes.

Les agnostiques eux-mêmes, en dépit de leur système, dès qu'ils cessent de philosopher, et même tout en philosophant, leur langage le prouve, ont naturellement cette irrésistible évidence, que leur intelligence est faite pour connaître quelque chose, que la notion d'être est la notion même du réel, que le principe de contradiction est loi du réel et non seulement loi de la pensée, que l'absurde est aussi irréalisable qu'il est inconcevable. Aucune de ces propositions n'est susceptible d'être démontrée directement, il suffit d'entendre le sens des termes.

Mais si la valeur ontologique de notre intelligence, de ses notions premières et principes premiers ne peut être démontrée directement elle peut l'être d'une façon *indirecte, par réduction logique à l'absurde,* par recours au principe de contradiction en tant qu'il est au moins loi nécessaire de notre pensée.



Nous exposerons tout d'abord cette défense indirecte, elle préparera à mieux saisir la portée de la défense directe. Bien que cette dernière ne soit qu'une explication de termes elle contient virtuellement la solution du problème des universaux, et contre le nominalisme (ou empirisme), contre le conceptualisme subjectiviste (ou idéalisme au sens kantien), elle doit déjà montrer la vérité du réalisme modéré[1], sans tomber dans l'exagération du réalisme platonicien, spinosiste ou ontologiste.

*
* *

17° Défense indirecte de la valeur ontologique des notions premières. — Montrons d'abord : *A*) que la négation de cette valeur conduit les agnostiques empiristes ou idéalistes à d'insolubles difficultés. Nous verrons ensuite : *B*) qu'elle les conduit à l'absurde.

A). — Difficultés insolubles.

L'empirisme s'est mis dans l'impossibilité d'expliquer la nécessité et l'universalité des premiers principes rationnels, qui ne peuvent pourtant pas être mises en doute. La conscience nous atteste que nous les pensons comme universels et nécessaires (nous sommes tous certains que partout et toujours ce qui est réel ne peut pas être non réel ; que tout ce qui commence a une cause) ; la science d'ailleurs exige cette nécessité et cette universalité. Or, l'expérience, qui est toujours particulière et contingente, ne peut rendre compte de ces deux caractères. S'agit-il du principe de causalité, nous pensons tous, sauf les positivistes lorsqu'ils se mettent à philosopher, que tout ce qui arrive a nécessairement une cause partout et toujours, que la cause n'est pas seulement *suivie* de son effet, mais le *produit* ; alors même que nous n'expérimenterions cette action productrice qu'en notre effort volontaire, nous l'affirmons de

1. Le réalisme modéré d'Aristote et de saint Thomas est appelé aussi parfois conceptualisme-réaliste.



toutes les causes extérieures, du marteau qui brise la pierre, de la bille qui en pousse une autre. Manifestement ce principe universel et nécessaire ne peut provenir d'une expérience réitérée de successions phénoménales. — Bien plus, les phénomènes dont la plupart des hommes cherchent en vain la cause ne sont pas moins nombreux que ceux dont ils croient la connaître : l'enfant demande le pourquoi d'une foule de choses sur lesquelles on ne peut lui répondre ; cependant l'enfant, comme l'homme, reste convaincu qu'il y a une cause à ce phénomène qui demeure pour lui inexplicable. Le principe de causalité s'impose donc à la raison comme universellement vrai, bien que l'expérience ne parvienne pas à vérifier l'universelle causalité. Rien ne sert d'invoquer l'hérédité, car nos ancêtres ne percevaient pas mieux les causes que nous ne les percevons. Cest donc contrairement à la raison naturelle que l'empiriste se dit : il ne répugne pas qu'il y ait dans un monde inconnu des faits sans cause.

La négation de la nécessité et de l'universalité absolue des principes aboutit d'ailleurs à faire du syllogisme une tautologie, et à ruiner le fondement de l'induction.

La majeure du syllogisme n'est plus en effet qu'une collection de cas particuliers et devrait déjà contenir *actuellement* et non seulement virtuellement, le cas visé par la conclusion. Elle suppose donc la vérification expérimentale de ce cas.

On ne saurait non plus trouver de principe universel permettant d'induire une loi vraiment générale de quelques faits particuliers ; le principe : « Une même cause dans les mêmes circonstances produit toujours les mêmes effets » ne serait plus qu'une forte présomption fondée sur l'expérience des faits passés.

La théorie kantienne explique sans doute l'universalité et la nécessité des principes, mais en sacrifiant leur objectivité qu'affirme *naturellement* notre intelligence avec non moins de certitude que les deux caractères précédents. La *réflexion philosophique* doit en l'expliquant rejoindre



la nature et non la contredire ; si l'on parvenait à montrer qu'il y a « illusion naturelle », que notre nature intellectuelle nous trompe, il resterait au moins à expliquer cette illusion. L'objectivité des principes s'explique au contraire non moins que leur nécessité et leur universalité, si l'on admet l'intuition abstractive de l'intelligible, telle que l'a conçue Aristote et la philosophie traditionnelle. — La négation de cette intuition conduit Kant à admettre, sous le nom de *jugement synthétique a priori*, des jugements aveugles, sans motif objectif, des actes intellectuels *sans raison suffisante* ; c'est poser l'irrationnel au sein même du rationnel, la non-connaissance au centre même de la connaissance. L'intelligence ne peut affirmer par le verbe *être* l'identité réelle d'un sujet et d'un prédicat (qu'une chose *est* telle), que si cette identité réelle lui paraît évidente, soit par la seule analyse des notions (*a priori*), soit par l'examen des choses existantes (*a posteriori*) ; mais si l'une et l'autre de ces deux évidences font défaut, l'affirmation est irrationnelle, sans raison. Comment l'intelligence imposerait-elle aveuglément aux phénomènes une prétendue intelligibilité qu'ils n'ont pas ? En réalité, nous allons voir que le principe de causalité et les autres principes dérivés du principe de raison d'être sont analytiques, en ce sens que l'analyse des notions qu'ils impliquent nous montre, sous la diversité logique du sujet et du prédicat, une identité réelle, telle qu'on ne peut la nier sans se contredire. Quant aux principes de la physique newtonienne, tout le monde reconnaît aujourd'hui qu'ils sont synthétiques *a posteriori*. — Autre difficulté qui dérive de la précédente : l'*application des catégories kantiennes* aux phénomènes reste *arbitraire* ; pourquoi tels phénomènes viennent-ils se ranger sous la catégorie substance, tels autres sous celle de la causalité ? Pourquoi toute succession phénoménale, celle du jour et de la nuit par exemple, n'apparaît-elle pas comme un cas de causalité ? Si, pour éviter l'arbitraire, on admet la reconnaissance des rapports de substance, de causalité, etc., dans les objets eux-mêmes, n'est-ce pas revenir à l'intuition de l'intelli-

gible et à quoi sert alors la catégorie ?[1] — Enfin, comme l'ont dit Fichte, et à un point de vue opposé les empiristes, *rien ne prouve que les phénomènes*, s'ils viennent du dehors, *se rangeront toujours docilement sous les catégories* ; qu'est-ce qui garantit que le monde des sensations sera toujours susceptible de devenir objet de pensée, et ne présentera pas quelque jour l'image du désordre, du hasard et du chaos ?[2]

Pour éviter cette dernière difficulté, en restant subjectiviste, il faut soutenir avec Fichte que les phénomènes eux-mêmes procèdent du moi, et que notre science comme celle de Dieu est la mesure de toutes choses ; mais alors elle ne pourrait rien ignorer, ce qui est contredit par les faits les plus certains.

La négation de l'intuition de l'intelligible a ainsi conduit Kant à d'insolubles difficultés, elle n'a pas seulement enlevé aux principes métaphysiques toute portée au delà des phénomènes, mais dans l'ordre phénoménal elle ne leur a laissé qu'une valeur subjective, une application arbitraire et précaire. « En définitive, la théorie kantienne n'a en aucune façon procuré aux principes la certitude absolue et scientifique qu'elle promettait. » (Rabier, *ibid.*)

B). — Défense indirecte *par réduction à l'absurde*.

La négation de la valeur ontologique de l'intelligence et de ses notions premières conduit en outre à rendre absurdes tous les éléments essentiels de la connaissance intellectuelle : *a*) l'objet, *b*) l'idée, *c*) les principes, *d*) l'acte d'intelligence, *e*) la faculté de connaître.

a). *L'objet*. — Il n'y a plus d'objet connu, ce que l'on connaît c'est seulement une idée. On ne peut plus dès lors distinguer l'objet de l'intellection directe (v. g. la causalité) et l'objet de l'intellection réflexe (v. g. l'idée de causalité), puisque déjà l'objet de l'intellection directe n'est autre que l'idée. Or il est manifeste que la connaissance de la

1. Cf. RABIER, *Psychologie*, 2e éd. p. 282.
2. RABIER, *op. cit.* p. 387.

causalité et la connaissance de l'idée de cause sont distinctes ; l'acte réflexe suppose nécessairement l'acte direct et ne peut s'identifier avec lui, sans contradiction formelle (I a q. 85. a 2.). En d'autres termes l'intelligence ne peut réfléchir sur elle-même lorsqu'elle n'en est encore l'intelligence de rien. Avant de se connaître elle et ses idées, il lui faut penser à quelque chose, impossible de penser à vide, de penser à rien.

b) *L'idée.* — Soutenir que, dans l'intellection directe, l'idée est ce qui est connu, et non pas le moyen de connaître autre chose qu'elle, c'est être obligé d'admettre que l'idée ou représentation n'est pas relative à un représenté, mais alors elle n'est l'idée de rien ; ce qui revient à dire qu'elle est, en même temps et sous le même rapport idée et non idée. Autrement dit : soutenir que l'idée (impression ou expression[1] de notre intelligence) ne se réfère à rien, c'est prétendre qu'à la fois et sous le même rapport elle est quelque chose de relatif et de non relatif, c'est détruire le concept d'idée et d'expression. Fichte lui-même doit avouer que cette dualité de la représentation et du représenté est nécessaire à la connaissance et il prétend même en conclure que la connaissance ne peut se trouver en Dieu, s'il est absolument simple.

Une idée, sans doute, ne se réfère pas nécessairement à un être, actuellement existant[1], mais au moins à un être possible ; elle ne peut se référer au pur néant que si elle implique contradiction, commme le cercle-carré, mais alors elle n'est plus une idée, mais un conflit d'images. Et il est évident que les notions premières de par leur simplicité ne peuvent impliquer contradiction. (Cf. I a q. 85. a 6.)

1. L'idée intérieurement exprimée ou parole intérieure (verbum mentis) est essentiellement *intentionnelle* ou relative à ce qui est exprimé. Elle n'est pas expression de soi, ni du néant. — L'idée d'un être de raison (v. g. l'idée de prédicat) n'exprime, à la vérité qu'une forme mentale de notre pensée, mais cette forme mentale ne se conçoit elle-même que par réflexion sur les idées directes qui expriment des choses possibles ou actuelles.

2. Notre intelligence ici-bas n'atteint l'être actuellement existant que par l'intermédiaire des sens ou de la conscience.



c) ***Les principes.*** — L'agnostique, qui doute de la valeur ontologique des notions premières doit douter de celle des principes corrélatifs, et tout d'abord de celle du principe de contradiction, fondé sur la notion d'être. L'agnostique, tout en admettant *l'inconcevabilité* de l'absurde, doit douter de l'*impossibilité réelle* de l'absurde. Il concède qu'un cercle carré est *inconcevable*, mais de son point de vue, un cercle carré n'est pas évidemment *irréalisable* ; il n'est peut-être pas impossible à un malin génie de faire quelque chose qui en même temps existe et n'existe pas sous le même rapport. — Or, ce doute est absurde : car l'être supposé en même temps existant et non existant répondrait et ne répondrait pas à notre idée d'être, et comme cette idée est simple, il ne peut lui répondre partiellement. La supposition, même subjectivement, est inconcevable[1].

d) ***L'acte de penser.*** — L'agnostique, de son point de vue, ne peut même pas connaître la réalité de son acte de penser, mais seulement la représentation de cet acte. Et connût-il la réalité de cet acte par conscience directe, il n'en est pas absolument certain, car, s'il doute de l'*objectivité* du principe de contradiction comme loi de l'*être*, si le réel peut être contradictoire en son fond, rien ne l'assure que l'action qu'il tient pour réelle l'est réellement. Si l'être n'est pas l'objet premier et formel de l'intelligence, l'intelligence n'atteindra jamais rien du point de vue de l'être ; l'hypothèse admise, les phénoménistes ont évidemment raison. — C'est ainsi que, au XVII[e] siècle, le thomiste Goudin[2] réfutait le « cogito ergo sum » conçu comme premier principe plus certain que le principe objectif de contradiction. Aristote avait montré au IV l. de sa *Métaphysique* en défendant ce principe, que celui qui refuse de partir de l'*être* (objet premier et formel de l'intelligence), et du premier principe qu'il implique, s'interdit toute affirmation soit sur l'être, soit sur l'existence de sa propre pensée, et de son propre moi. « En quoi un tel homme

1. Cf S. THOMAS *in Metaphy.* ARISTOTELES, 1, IV, défense du principe de contradiction.
2. *Philosophia*, éd. 1860, t. IV, p. 254.



diffère-t-il de la plante, qui est entièrement privée de connaissance. Il doit imiter Cratyle qui ne pouvant plus rien dire se contentait de remuer le doigt. » (IVe *Met.*, c. IV, et V.)

e) *L'intelligence.* — Douter de la valeur ontologique des notions premières et des principes premiers, c'est enfin rendre l'intelligence elle-même absolument inintelligible et absurde. C est en effet douter de la relation essentielle de l'intelligence à l'être intelligible. Or, l'intelligence ne se conçoit que par cette relation et la lui enlever c'est la détruire, elle ne serait l'intelligence de rien d'intelligible, ce qui est absurde.

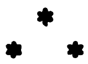
L'agnostique sensualiste supprime l'intelligence en la réduisant en fin de compte aux sens, à la mémoire sensible et à l'imagination.

L'agnostique idéaliste rend l'intelligence humaine inintelligible de deux manières : *A*) ou bien, avec Kant, il nie sa passivité par rapport à l'être intelligible, et n'admet que la passivité de la sensation à l'égard des phénomènes ; dès lors, privé de principes rationnels évidents et susceptibles de se rattacher à l'être, il doit poser des principes synthétiques *apriori*, synthèses aveugles, sans motif, irrationnelles ; l'irrationnel devient ainsi la structure essentielle de la raison ; l'intelligence privée de sa relation à l'être intelligible, son objet formel, ne se conçoit plus. — *B*) Ou bien avec Fichte, on nie absolument la passivité de l'intelligence humaine à l'égard des phénomènes aussi bien qu'à l'égard de l'être intelligible, et il faut alors identifier l'intelligence humaine et l'intelligence divine dont la science est cause des choses, mais alors l'esprit de l'homme, source de toute intelligibilité, devrait être omniscient *ab æterno*, et l'ignorance de quoi que ce soit nous serait impossible. (Cf. Ia, q. 79, a. 2.)

Telle est la défense indirecte de la valeur ontologique des notions premières considérées en général. La négation agnostique de cette valeur conduit à d'insolubles difficultés et à rendre absurdes tous les éléments essentiels de la connaissance intellectuelle. Pour éprouver la portée natu-



relle de l'intelligence sur l'être, la critique agnostique prive l'intelligence de sa relation essentielle à l'être, comme pour éprouver un ressort on le briserait.



18° Défense directe de la valeur ontologique des notions premières. — Il ne s'agit pas ici, nous l'avons dit plus haut, d'une démonstration directe, on ne démontre pas directement ce qui est de soi et immédiatement évident. On ne peut qu'expliquer les termes pour mieux saisir leur connexion immédiate, et résoudre les objections.

Avant de considérer en particulier, chaque notion première et le principe corrélatif, nous les considérerons toutes en général. Et pour procéder avec ordre nous défendrons *a*) la valeur ontologique de l'intelligence, *b*) celle des notions premières en général, *c*) nous la confirmerons en montrant la place primordiale de l'*être* dans le jugement et le raisonnement. *d*) nous répondrons aux objections.

a) *L'intelligence.* — L'intelligence est une faculté de connaître supérieure aux sens ; a-t-elle une valeur ontologique ? autrement dit peut-elle connaître non pas seulement les phénomènes connus par les sens ou la conscience, mais l'être (τὸ ὄν) dont les phénomènes ne sont que la manifestation sensible ? Pour répondre, il suffit d'entendre ce que signifie le mot intelligence.

Toute faculté, dit en substance S. Thomas (*C. Gentes*, l. II, c. LXXXIII, § 32) doit avoir un objet formel, auquel par nature elle est ordonnée, qu'elle atteint tout d'abord, et par lequel elle atteint tout le reste. C'est ainsi que le sens de la vue a pour objet formel cette *qualité sensible* qui est la *couleur*, rien n'est visible que par la couleur ; l'ouïe a pour objet formel le *son*, la conscience a pour objet le fait *interne*, la volonté a pour objet formel le *bien*, elle ne peut même vouloir le mal qu'en tant qu'il est un bien apparent. L'intelligence ne se conçoit elle aussi que comme relative



à un objet formel, cet objet ne saurait être formellement le même que celui des sens ou de la conscience, si elle est une faculté distincte. Son objet formel est plus profond[1] que celui des sens, intelligence veut dire en effet lire au dedans (intus legere), et pour que cet objet lui soit proportionné il ne saurait être formellement sensible, mais intelligible. Cet objet formel qu'elle atteint d'emblée, sans aucun raisonnement, c'est l'*être intelligible*, dont les phénomènes ne sont que la manifestation extérieure. L'intelligence ne se conçoit pas sans relation à l'être intelligible, comme le sens sans relation au phénomène sensible, la vue sans relation à la couleur. Et comme rien n'est visible que par la couleur, rien ne sera intelligible dans chacune des trois opérations de l'esprit (conception, jugement et raisonnement) que par rapport à l'être.

L'examen des trois opérations de l'esprit va nous montrer ainsi *a posteriori* ce que nous voyons déjà *a priori* : l'intelligence n'est intelligible à elle-même que comme une vivante relation à l'*être*, qui est le centre de toutes ses idées, « l'âme » de tous ses jugements et de tous ses raisonnements. Elle apparaîtra ainsi de mieux en mieux comme la *faculté de l'être*, tandis que les sens externes et internes s'arrêtent à la superficie phénoménale du réel. « *Sicut visus naturaliter cognoscit colorem et auditus sonum, ita intellectus naturaliter cognoscit* ENS ET EA QUÆ SUNT PER SE ENTIS *in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur* PRIMORUM PRINCIPIORUM *notitia, ut, non esse simul affirmare et negare, et alia hujusmodi : Hæc igitur sola principia intellectus naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia tam communia quam sensibilia per accidens.* » (*C. Gentes*, l. II, c.LXXXIII, § 32).

b) *Les notions premières.* — La première opération de l'esprit, qui est la conception ou simple appréhension, porte

1. S. Thomas, IIa, IIæ, q. 8, a. 1. « Dicitur *intelligere*, quasi *intus legere*... Cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores. Cognitio intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. »



tout d'abord sur ce qu'expriment les notions premières. Manifester la valeur ontologique de ces notions c'est montrer qu'elles nous font connaître non pas seulement les phénomènes sensibles mais *l'être* qu'ils contiennent comme les mots sensibles contiennent leur signification intelligible. Dans ce but il suffit de faire voir la différence essentielle qui sépare ces notions intellectuelles des représentations imaginatives et sensitives, qui, elles, n'expriment immédiatement que des phénomènes.

Notre défense peut se résumer dans le syllogisme suivant qui est seulement un syllogisme explicatif et non démonstratif.

Les notions qui expriment non pas des qualités sensibles, mais quelque chose qui est de soi intelligible et accidentellement sensible (*sensibile per accidens et intelligibile per se*), ont une valeur non seulement phénoménale, mais ontologique.

Or les notions premières d'être, d'essence, d'unité, de vérité, bonté, de substance, de causalité, de finalité, expriment non pas des qualités sensibles, mais quelque chose qui est de soi intelligible et accidentellement sensible.

Donc ces notions premières ont une valeur non seulement phénoménale, mais ontologique.

La majeure de ce syllogisme explicatif est évidente si l'on en considère bien les termes. Valeur ontologique signifie aptitude à faire connaître l'être qui est au delà des qualités sensibles ou phénoménales. Cette valeur doit donc appartenir aux notions qui expriment non pas des qualités sensibles (*sensibile per se*) comme la couleur, le son, la chaleur, mais quelque chose de plus profond qui de soi est perceptible par la seule intelligence et non par les sens (*intelligibile per se*). Cet objet intelligible n'est qu'accidentellement sensible (*sensibile per accidens*[1]) ; c'est-à-dire par

1. S. THOMAS, in *de Anima* l. II, leç. 13 : « Sciendum est igitur, quod ad hoc quod aliquid sit *sensibile per accidens*, primo requiritur quod accidat ei quod *per se* est sensibile, sicut accidit albo esse hominem... Secundo requiritur, quod sit apprehensum a sentiente : si enim accideret sensibili, quod lateret sentientem, non diceretur

son rapport avec les phénomènes qui l'accompagnent et le manifestent à l'intelligence au moment même où la sensation se produit, sans le moindre raisonnement.

La mineure de notre argument est facile à établir : les notions premières d'être, d'essence, existence, unité, vérité, bonté, substance, causalité efficiente, finalité... expriment non point des phénomènes ou qualités sensibles, mais quelque chose qui est de soi intelligible et accidentellement sensible.

C'est tout d'abord manifeste pour la notion d'être. L'être n'est pas de soi sensible comme la couleur ou le son, il est quelque chose de plus profond et de plus universel. Il ne peut être exprimé dans une simple image sensible, même composite, accompagnée d'un nom, quoi qu'en puissent dire les empiristes nominalistes. Cette image ne représentera jamais que des phénomènes juxtaposés et non point leur intime raison d'être. Cette intime raison d'être n'est pas en effet quelque chose d'étendu, de coloré, de chaud, ou de froid ; elle abstrait de toute matière, et elle est ce qui rend intelligibles les divers éléments sensibles ; le centre lumineux de toute idée. C'est ainsi que l'image composite accompagnée d'un nom commun que le perroquet peut avoir d'une horloge, diffère essentiellement de l'idée de cette horloge, car seule l'idée contient la *raison d'être* du mouvement de cette machine, et nous dit *ce qu'est* l'horloge au lieu de nous manifester seulement ses phénomènes sensibles juxtaposés.

L'*être* n'est pas de soi sensible, mais de soi intelligible et source d'intelligibilité. Il est pourtant accidentellement sensible, parce qu'il est immédiatement appréhendé par l'intelligence dès la présentation d'un objet sensible. Il est

per accidens sentiri. Oportet igitur quod *per se* cognoscatur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sentientis... Quod ergo sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid universale apprehenditur intellectu ; non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili potest dici *sensibile per accidens*, sed *statim quod ad occursum rei sensatæ apprehenditur intellectu*. Sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam ejus, unde possum dicere quod video eum vivere.»



aussitôt saisi par elle, comme la couleur est aussitôt saisie par la vue, le son par l'ouïe.

Si les conceptualistes subjectivistes à la manière de Kant objectent que l'être tout en étant de soi d'ordre intelligible et non sensible, n'est peut-être qu'une forme subjective de l'entendement, nous répondrons en montrant l'opposition de cette notion d'être avec celles qui n'expriment que des êtres de raison, susceptibles seulement d'exister dans l'esprit, susceptibles d'être conçus, et non pas d'être réalisés, par exemple avec les notions logiques d'universalité, de spécificité, de prédicat, etc. Ou encore, pour être plus clair, il suffira d'opposer la formule ontologique du principe de contradiction : « Il est impossible qu'un même être sous le même rapport soit et ne soit pas », à la formule logique du même principe : « On ne peut affirmer et nier le même prédicat du même sujet sous le même rapport. » Cette seconde formule exprime seulement l'*inconcevabilité* de l'absurde, la première exprimait l'*impossibilité* réelle de l'absurde. Vouloir réduire la notion d'être à une forme subjective de l'esprit et le principe de contradiction à une simple loi logique et non pas ontologique, c'est identifier deux notions manifestement distinctes : l'*impossible* (ou l'*irréalisable*) et l'*inconcevable*, ou tout au moins c'est ne plus oser affirmer que ce dernier et douter de l'impossibilité extramentale de l'absurde. Celui qui douterait de la valeur ontologique de la notion d'être et du principe de contradiction devrait dire : un cercle carré est *inconcevable*, mais il n'est peut-être pas *irréalisable* en dehors de l'esprit. Nous avons vu, dans la défense indirecte, que ce doute est absurde, même subjectivement, et impossible.

La valeur ontologique ou ultra phénoménale des notions d'unité, de vérité, de bonté, de substance, de causalité efficiente, de finalité, se défend directement en rattachant à l'*être* ces différentes notions. Nous ne le ferons ici que brièvement, nous réservant de défendre en particulier la nécessité et la valeur ontologique de chacun des principes fondés sur ces notions.

Il est clair que l'unité, la vérité, la bonté se rattachent



immédiatement à l'être à titre de propriétés. L'unité c'est l'être indivis (Ia q. 11, a. 1). La vérité c'est l'être conforme à l'intelligence dont il dépend, ou la conformité de l'intelligence à l'être qui la mesure (Ia, q. 14, a. 1, 2, 3). La bonté c'est l'être désirable (Ia, q. 5, a. 1 et 2). Ces notions n'expriment donc pas des phénomènes sensibles, mais quelque chose de plus profond, de soi intelligible, et comme l'être elles n'impliquent aucune matière dans ce qu'elles signifient formellement.

Il en est de même de la notion de *substance*, qui n'est qu'une détermination de la notion d'*être*. La substance, c'est l'être capable d'exister en soi et non pas dans un autre. L'intelligence qui saisit tout d'abord l'être sous les phénomènes (quelque chose qui est) remarque que ces phénomènes sont multiples et variables, que par opposition l'être est un et le même, qu'il est en soi et non dans un autre à titre d'attribut. Elle l'appelle substance.

La *causalité* efficiente n'est autre que la *réalisation* ou l'*actualisation* de quelque chose qui auparavant n'existait pas. Il est clair que cette réalisation se définissant par relation immédiate à l'être réalisable et réalisé, est saisie par l'intelligence, faculté de l'*être*, sous les phénomènes couleur, chaleur, etc., saisis par les sens.

La *finalité* n est autre que la *raison d'être* des moyens. L'intelligence appréhende tout de suite la raison d'être de l'œil fait pour voir, de l'oreille faite pour entendre ; mais cette raison d'être les sens ne la peuvent percevoir.

Ainsi s'explique et se défend directement la valeur ontologique de ces notions premières par leur opposition même avec les éléments de soi sensibles ou phénomènes.

On voit par là que la vraie solution du problème des universaux n'est autre que le réalisme modéré. Le nominalisme empirique supprime l'intelligence et l'intelligibilité. Le conceptualisme subjectiviste réduit notre vie intellectuelle à un rêve bien lié. Le réalisme modéré formulé par Aristote, S. Thomas, et la grande tradition philosophique, sauvegarde notre vie intellectuelle et sa valeur réelle, sans tomber dans le réalisme excessif de Platon, de Spinoza et

des ontologistes qui prétendent posséder, sans abstraction, une intuition des réalités purement intelligibles, et qui, à des degrés divers, confondent l'être universel présent dans les choses sensibles avec l'être divin. Nous aurons à parler de ce réalisme absolu à propos du principe de substance et à propos de la réfutation du panthéisme auquel il aboutit logiquement[1].

Ce que nous venons de dire de la notion d'être et des autres notions premières, nous montre, contre le nominalisme, la différence la plus fondamentale de l'image et de l'idée.

L'idée, en effet, diffère de l'image parce qu'elle contient la *raison d'être* de ce qu'elle représente (*quod quid est, seu ratio intima proprietatum*), tandis que l'image commune des nominalistes, accompagnée d'un nom commun, contient seulement à l'état de juxtaposition les notes qu'elle nous fait connaître, et ne rend pas ces notes intelligibles. — On oppose souvent l'idée et l'image, en disant que l'idée est abstraite et universelle, tandis que l'image est concrète et particulière. L'opposition est moins nette s'il s'agit de l'image composite accompagnée du nom commun. De plus le caractère d'abstraction n'est qu'une propriété de l'idée, et même une propriété de l'idée humaine en tant qu'humaine, tirée des données sensibles. L'universalité n'est aussi qu'une propriété de l'idée, elle n'en désigne pas l'essence. L'essence de l'idée en tant qu'idée, qu'il s'agisse de l'idée humaine, angélique ou divine, est de contenir l'objet formel de l'intelligence en tant qu'intelligence (humaine, angélique ou divine), c'est-à-dire l'*être* ou la *raison d'être*.

1. La contradiction interne du *réalisme absolu* apparait de bien des manières : concevant l'être *univoquement*, il ne peut expliquer l'apparition des diverses modalités de l'être, et devrait nier toute multiplicité comme Parménide; il est conduit comme on le voit chez Spinoza à faire des substances finies et de leurs facultés de simples *entités verbales*, par là il rejoint le *nominalisme* qui lui était d'abord opposé, et il prépare le phénoménisme : il n'y a plus qu'une substance unique et en elle une succession de phénomènes ou de modes.

Un exemple cité par M. Vacant dans ses *Etudes comparées sur la Philosophie de S. Thomas d'Aquin et celle de Scot*, t. I, p. 134, nous aidera à voir ce qu'est l'intuition de l'intelligible dans la connaissance intellectuelle la plus élémentaire. « Mettez un sauvage en présence d'une locomotive, faites-la marcher devant lui, laissez-lui le loisir de l'examiner et d'examiner d'autres machines semblables. Tant qu'il ne fera que les voir courir, tant qu'il se contentera d'en considérer les pièces diverses, il n'en aura qu'une connaissance sensible et particulière (ou, si vous voulez, une image commune, accompagnée d'un nom, comme celle que pourrait avoir un perroquet). Mais s'il est intelligent, un jour il comprendra qu'il *faut* qu'il y ait là une force motrice, que la locomotive produit ou qu'elle applique... s'il parvient à comprendre que c'est par la dilatation de la vapeur emprisonnée que cette force motrice est obtenue, il entendra *ce que c'est* qu'une locomotive (*quod quid est*), et il s'en formera un concept spécifique... Les sens ne voyaient que des éléments matériels, une masse de fer noire, disposée de façon singulière. L'idée montre quelque chose d'*immatériel* : la *raison d'être* de cette disposition et de l'agencement de ces pièces variées. L'idée revêt (par suite) un caractère de *nécessité*, par elle on voit qu'il faut que toute locomotive marche, étant données les conditions dont précédemment on ne voyait pas la raison. L'idée enfin est *universelle*, par elle on comprend que toutes les machines ainsi fabriquées auront la même puissance et arriveront au même résultat. »

L'image commune de la locomotive contenait seulement à l'état de juxtaposition les éléments sensibles communs, elle n'en contenait pas la raison d'être et ne les rendait pas intelligibles.

Telle est l'intuition abstractive de l'intelligible ou de la raison d'être, dans la connaissance vulgaire. Prenons maintenant un exemple dans la psychologie rationnelle achevée, soit l'idée d'homme. Cette idée ne contient pas mécaniquement juxtaposés et associés les caractères communs à tous les hommes : raisonnable, libre, moral,

religieux, sociable, doué de parole, etc... ; elle rend tous ces caractères intelligibles en montrant leur *raison d'être* dans le premier d'entre eux ; elle exprime *ce qu'est* l'homme (*quod quid est*). Ce qui fait que l'homme est homme, ce n'est pas la liberté, la moralité, la religion, la sociabilité ou la parole, c'est la raison ; car de la raison toutes les autres notes se déduisent. La rationabilité est rendue elle-même intelligible lorsqu'on établit que la *raison d'être* des trois opérations de l'esprit (conception, jugement, raisonnement) est dans la relation essentielle de l'intelligence à l'*être*, son objet formel.

A vrai dire, il faut concéder aux nominalistes qu'il est peu d'idées qui soient susceptibles de devenir pleinement intelligibles, ce sont seulement celles qui peuvent être rattachées à l'être, première lumière objective de nos connaissances intellectuelles. Ce sont surtout les idées qui appartiennent à ce qu'Aristote (*Met.*, l. X, c. III) appelait le 3e degré d'abstraction, ou abstraction de toute matière, c'est-à-dire celles de l'ordre métaphysique, spirituel et moral (idées d'être, d'unité, de vérité, de bonté ; idée d'intelligence définie par relation à l'être ; idée de volonté définie par relation au bien ; idées des premières divisions de l'être : puissance et acte et les quatre causes...). Dès le deuxième degré d'abstraction (abstraction mathématique qui néglige les qualités sensibles pour ne considérer que la quantité continue et discrète) l'intelligibilité est moindre, bien que l'étude de ces sciences soit plus facile à l'homme, parce que l'objet moins abstrait est plus près des sens. Enfin au premier degré d'abstraction, celui des sciences naturelles qui étudient les qualités sensibles en abstrayant seulement des circonstances individuelles, nous n'avons plus que des définitions empiriques et descriptives, on ne parvient pas à rendre les *propriétés intelligibles* en trouvant leur raison dans une différence spécifique. On se contente le plus souvent de constater des faits généraux, et le peu d'intelligibilité qui se trouve dans ces sciences, comme tout à l'heure dans la notion de la locomotive, provient de l'application des principes métaphysiques de causalité et



de finalité, que l'intelligence spontanée perçoit dans l'*être*.

Telle est, dans la première opération de l'esprit, l'intuition abstractive de l'intelligible, niée par les sensualistes et par l'idéalisme subjectiviste.

c) Confirmation : place primordiale de l'être dans le jugement et le raisonnement. — La deuxième opération de l'esprit, le jugement, montre aussi la fausseté de ces deux systèmes et la vérité du réalisme traditionnel. — Ce qui différencie radicalement le jugement de l'association dont veulent se contenter les empiristes, c'est que l'association n'est encore qu'une juxtaposition mécanique de deux images, tandis que le jugement, affirme par le verbe *être* l'identité réelle du sujet et du prédicat, qui ne sont que logiquement distincts. L'âme de tout jugement est le verbe *être*. Comme l'a dit Aristote (*Met.*, l. V, c. VII), « Il n'y a aucune différence entre ces propositions : l'homme *est* bien portant, et l'homme se porte bien, ou entre celles-ci : l'homme *est* marchant, s'avançant, et l'homme marche, s'avance ; de même pour les autres cas ». Par la copule *est*, on affirme que l'être qui est homme *est* (est le même que) l'être qui est bien portant. Cette simple remarque suffit à réfuter l'empirisme ; selon l'expression déjà citée de J.-J. Rousseau, « la faculté distinctive de l'être intelligent est de pouvoir donner un sens à ce petit mot *est* » qu'il prononce chaque fois qu'il juge.

Du même coup on perçoit la fausseté du rationalisme subjectiviste de Kant, comme l'a montré Mgr Sentroul dans sa thèse : *L'Objet de la métaphysique selon Kant et Aristote* (Louvain, 1905 ; ouvrage couronné par la *Kantgesellschaft* de Halle). « Kant, dit l'auteur de cette thèse (p. 223), au rebours d'Aristote n'a pas compris que toute connaissance s'exprime exactement par le verbe *être*, copule de tout jugement... que tous les jugements ont pour caractère formel d'être l'union d'un prédicat et d'un sujet au moyen du verbe *être*, employé comme signe de l'identité des termes... La connaissance d'une chose consiste précisément à la voir iden-

tique à elle-même sous deux aspects différents (*Met.*, l. V, c. VII). Avoir du triangle une connaissance, c'est en dire qu'il *est* telle figure, de la cause qu'elle *est* contenant l'effet, de l'homme qu'il *est* doué d'imagination. Et pour prendre un jugement tout à fait accidentel, dire de ce mur qu'il *est* blanc, c'est dire : ce mur *est* ce mur blanc... Si le sujet et le prédicat se conviennent de façon à être reliés par le verbe être, c'est que le prédicat comme le sujet expriment une (même) réalité (possible ou actuelle) » (p. 123). — Kant n'a reconnu l'identité que dans ce qu'il appelle les jugements analytiques, pures tautologies à ses yeux, et non pas dans les jugements extensifs qui seuls font avancer la connaissance et qu'il appelle des synthèses *a priori* ou *a posteriori*, parce qu'ils sont formés, selon lui, par la juxtaposition de notions distinctes. Il a ainsi méconnu la loi fondamentale de tout jugement. Mgr Sentroul dit très justement (p. 224) : « Un jugement formé par la juxtaposition ou la convergence de plusieurs notions serait un jugement *faux*, puisqu'il exprimerait comme identiques deux termes qui n'auraient pas entre eux de l'identité, mais simplement quelque autre rapport... Le principe de la division aristotélicienne des propositions n'est point l'identification ou la non-identification du prédicat et du sujet : Aristote les divise selon que la connaissance de cette identité (non pas logique, mais réelle) naît de la seule analyse des notions ou de l'examen des choses existantes. » Kant devrait soutenir comme les sophistes de l'antiquité qu'on n'a pas le droit d'attribuer à un sujet un prédicat différent de ce sujet, qu'on n'a pas le droit de dire : « l'homme est bon », mais seulement « l'homme est l'homme, le bon est le bon » ; ce qui revient à nier la possibilité du jugement (cf. Platon, *Le Sophiste*, 251 B. — Aristote, V. *Mét.*, c. XXIX). La raison de cette opposition entre Kant et la philosophie traditionnelle, c'est que, Kant partant du sujet, les catégories sont pour lui purement logiques, tandis que pour la philosophie classique qui part de l'être, les catégories sont mi-logiques, mi-ontologiques. Le jugement affirmatif recompose et restitue au réel ce

que l'abstraction a séparé. Toute la vie de l'intelligence s'explique ainsi par son ordre à l'*être*.

Quant à la nécessité de partir de l'être, elle s'impose, nous l'avons vu (n° 17) sous peine de rendre absurdes tous les éléments de la connaissance : l'objet, l'idée, l'acte de penser et la faculté intellectuelle.

La troisième opération de l'esprit, le raisonnement, ne peut être, comme les précédentes, que l'acte d'une faculté qui a pour objet formel l'*être*. Tandis que les consécutions empiriques régies par les lois de l'association ne sont encore que des juxtapositions d'images, le raisonnement montre la *raison d'être* (extrinsèque) du moins connu dans le plus connu. La démonstration *a priori* nous fait connaître la raison d'être extrinsèque de la *chose affirmée* par la conclusion ; la démonstration *a posteriori* nous fait connaître la raison d'être extrinsèque de l'*affirmation de la chose*. — Les démonstrations directes ou ostensives sont fondées sur le principe d'identité immédiatement impliqué dans l'idée d'*être* (la conséquence syllogistique repose en effet sur le principe : *quæ sunt eadem uni tertio* (moyen terme) *sunt eadem inter se*) ; — les démonstrations indirectes ou par l'absurde reposent sur le principe de contradiction, qui n'est qu'une formule négative du principe d'identité. — Quant au raisonnement inductif, il repose sur le principe d'induction, qui est un dérivé du principe de *raison d'être* (si la même cause dans les mêmes circonstances ne produisait pas le même effet, le changement de l'effet, sans changement préalable dans la cause ou les circonstances, serait sans *raison d'être*). Pour l'empiriste, qui réduit le concept à l'image commune accompagnée d'un nom, le *syllogisme ne peut être qu'une vaine tautologie*, comme l'ont soutenu Sextus Empiricus, Stuart Mill et Spencer. La majeure, n'exprimant pas l'universel, mais seulement une collection d'individus, suppose qu'on a vérifié tous les cas particuliers, y compris celui que vise la conclusion. De ce point de vue, toute preuve rationnelle de l'existence de Dieu est évidemment impossible. Mais toute connaissance scien-

tifique est aussi détruite, même celle du monde sensible, puisque l'induction ne peut être fondée[1].

Les principes premiers qui fondent tout raisonnement sont enfin immédiatement perçus dans l'*être*, objet premier de l'intuition-abstractive de l'intelligence. « *Intellectus naturaliter cognoscit* ENS *et* EA QUÆ SUNT PER SE ENTIS, *in quantum hujusmodi*, *in qua cognitione fundatur* PRIMORUM PRINCIPIORUM *notitia* » (S. Thomas, *C. Gentes*, l. II, c. LXXXIII, § 32). — L'enfant n'a pas besoin qu'un maître lui apprenne les principes d'identité, de contradiction, de substance, de raison d'être, de causalité, de finalité. A propos de tout, il cherche la cause et nous fatigue de ses pourquoi ; si même il ne possédait pas ces principes, comme le dit Aristote (*Post. Anal.*, l. I, c. I), l'action du maître sur lui ne serait pas possible ; tout enseignement suppose dans le disciple une connaissance préalable.

*
* *

19° Objections idéalistes. On ne peut partir de l'être ; un au delà de la pensée est impensable. Réponse. — L'idéalisme subjectiviste nous objecte : vous êtes toujours partis de l'*être* et non pas de la *représentation* de l'être. Comment pouvez-vous être certain de la valeur de cette représentation, puisque vous ne pouvez pas la comparer avec la chose en soi extramentale, que vous êtes incapables d'atteindre immédiatement. Bien plus, « insiste M. Le Roy[2], tout réalisme ontologique est absurde et ruineux ; un dehors, un au delà de la pensée est par définition chose absolument impensable. Jamais on ne sortira de cette objection, et il faut conclure, avec toute la philosophie moderne, qu'un certain idéalisme s'impose ».

Cette difficulté n'est pas nouvelle, les sophistes comme Protagoras n'avaient pas manqué de la soulever, on peut

1. Cf. LACHELIER *Le Fondement de l'Induction*.
2. *Comment se pose le problème de Dieu* (*Revue de métaphysique et de morale*. Juillet 1907, p. 448, 495.

s'en convaincre en lisant le IVe livre de la *Métaphysique* d'Aristote, qui a pour but de les réfuter. S. Thomas, Ia, q. 85, a. 2 reproduit cette objection sous la forme suivante : « Rien n'est connu que s'il est dans le sujet connaissant. Or, les réalités extramentales ne peuvent être dans le sujet connaissant. Donc elles ne peuvent être connues ; nous ne connaissons que nos propres idées. »

S. Thomas répond en distinguant la majeure : Rien n'est connu s'il n'*est dans* le sujet connaissant, soit par lui-même, soit par une similitude représentative (intentionalis) de lui-même, je le concède ; il est nécessaire qu'il y soit par lui-même, je le nie. — Or, les réalités extramentales ne peuvent être dans le sujet connaissant par elles-mêmes, c'est entendu, mais elles peuvent y être par leur représentation. Et c'est le propre de cette représentation, essentiellement *relative* (intentionalis) au représenté, de faire connaître dans l'acte direct, sans être elle-même connue. Elle ne l'est qu'ensuite par réflexion. Qu'il s'agisse de l'idée imprimée en notre intelligence, ou de l'idée exprimée par elle, elle est *moyen* de connaissance et non *objet* de connaissance, elle est essentiellement intentionnelle ou relative à ce dont elle est l'idée ; et si elle est simple comme l'idée d'être et les autres notions premières elle ne peut être une composition artificielle qui défigure la réalité[1].

Pour entendre le sens de cette réponse, il suffit de comprendre ce que signifie : représentation ou idée. L'idéalisme, déclare qu'un « dehors, un au delà de la pensée est par définition impensable », parce qu'il considère l'*idée* comme un *objet* fermé, et non comme *relation* ouverte. Il reproche souvent à la philosophie traditionnelle de ne pas dépasser

1. Cf. Ia q. 85, a. 6. Utrum intellectus possit errare. « *Circa quidditatem rei, per se loquendo intellectus non fallitur*... *Per accidens* tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est *in rebus compositis* (ex parte compositionis intervenientis circa definitionem)... *In rebus simplicibus*, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, *non possumus decipi*, sed deficimus in totaliter non attingendo sicut dicitur in IX Met. c. x (lec. 11). »

l'imagination spatiale, il tombe ici précisément dans ce défaut, par la façon dont il parle d'un dehors par rapport à la pensée. C'est là une *conception toute quantitative* et *matérielle de la représentation.* Si paradoxal que cela puisse paraître, l'idéalisme est une conception toute matérialiste de l'idée. Il se figure l'idée comme un *portrait matériel*, situé en un point de l'espace, et susceptible d'être considéré lui-même, comme objet, indépendamment de la personne qu'il représente. Telle l'effigie qui est sur une pièce de monnaie. Bien au contraire, la faculté de connaître (l'intelligence et même déjà le sens) comme la représentation par laquelle elle connaît est une *qualité vivante*, *immatérielle*, et non pas close, fermée en soi, mais essentiellement *relative* à autre chose qu'elle, à ce qu'elle représente. C'est là son *quid proprium*. Bien loin, donc, qu'un au delà de la pensée soit impensable, la pensée n'est intelligible que comme une vivante relation à cet au delà qu'elle exprime. On ne pourrait, sans doute, juger de la valeur de l'idée, si elle était dans l'acte direct, comme un portrait matériel, l'objet même de la connaissance, car il faudrait comparer cet objet intérieur avec un objet extérieur inattingible. Mais, en réalité, l'idée n'est pas dans l'acte direct, *objet* de connaissance, à la manière d'un tableau ou d'une statue. Elle est seulement *moyen* de connaissance[1]. Parce qu'elle est une qualité vivante, immatérielle et toute relative à autre chose qu'elle, elle fait voir sans être vue. Ensuite, par réflexion, l'intelligence s'assure de la valeur de ce moyen, de sa conformité avec l'objet extramental, parce que dit S. Thomas[2], par réflexion l'intelligence connaît ses idées

1. M. DUNAN dans son livre récent sur les *Deux-Idéalismes* (Alcan) a remis heureusement cette conception traditionnelle en lumière.

2. « *Veritas* est in intellectu sicut *consequens* actum intellectus, et sicut *cognita* per intellectum. *Consequitur* namque intellectus operationem secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est. *Cognoscitur* autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem. Quod quidem cognosci non potest nisi *cognita natura ipsius actus* ; quæ cognosci non potest, nisi cognoscatur *natura*

et son acte direct, et elle connaît non pas seulement, comme le sens, le *fait* de sa propre activité, mais la *nature* même de son acte, et par là sa *propre nature* de faculté intellectuelle qui est d'être essentiellement relative et conforme à l'être. » Elle voit que si ses idées complexes peuvent accidentellement impliquer une erreur en réunissant en elles des éléments incompatibles dans la réalité, il ne peut en être ainsi des notions premières à cause de leur simplicité.

Si l'on veut aller au fond de cette doctrine, il faut voir dans l'*immatérialité* même de la représentation le principe de sa capacité *représentative*. « *Cognoscens secundum quod cognoscens differt a non cognoscentibus prout* FIT ALIUD *in quantum aliud* ; *et hoc* IMMATERIALITATEM *supponit* », dit en substance S. Thomas (Ia, q. 14, a. 1). Pour lui, comme pour Aristote (*De Anima*, l. II. c, XII, l. III, c. VIII), c'est un fait que l'animal, par la sensation, d'une certaine façon *devient les autres êtres* lorsqu'il les voit, les entend, tandis que la plante est enfermée en elle-même. Et loin de nier ce fait sous prétexte qu'un dehors, un au delà de la pensée est impossible, S. Thomas l'explique par l'*immatérialité* de la faculté de connaître. D'où vient que l'animal, par ses sens, est ouvert sur tout le monde sensible, et *sort* pour ainsi dire de lui-même, des limites qu'occupe son corps ? Cette sortie ne se comprendrait pas si elle était d'ordre spatial, elle suppose au contraire une certaine indépendance à l'égard de la matière étendue, c'est-à-dire une certaine spiritualité. La représentation qui est dans l'animal est déjà d'un ordre supérieur aux corps matériels qu'elle représente, mais parce qu'elle est l'acte d'un *organe animé* (et non pas de l'âme seule), elle peut naître de l'impression faite par ces corps. Elle est une qualité essentiellement relative à eux ; un peu comme l'image d'un objet qui se

---

principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se reflectitur. » *De Veritate* q. 1, a. 9. Voir aussi q. 2, a. 2.

forme dans un miroir, avec cette différence que l'œil est un miroir vivant qui voit. De par sa nature essentiellement relative ou intentionnelle, la représentation ne peut être connue d'abord, dans l'acte direct *elle fait connaître sans être elle-même connue* (*non est quod cognoscitur*, *sed quo*). Elle n'est pas close, mais ouverte sur le terme auquel elle est essentiellement relative, elle nous conduit immédiatement à ce terme, et détermine la faculté de connaître à la manière d'un *foyer virtuel* qui se réfère essentiellement à l'objet lumineux ou à la source de chaleur qui le produit.

On n'expliquera jamais autrement ce qui a lieu déjà dans la simple connaissance sensible chez l'animal : le passage spontané du moi au non-moi (même au non-moi illusoire). Dire que toute sensation a une tendance à s'objectiver, semblable à celle que nous remarquons dans l'hallucination, c'est expliquer un fait primitif par un fait dérivé (toute hallucination suppose des sensations antérieures, l'aveugle-né n'a jamais d'hallucinations visuelles). « Autant vaudrait expliquer le son par l'écho. »

De plus, cette tendance à objectiver ne serait encore qu'un fait qu'il faudrait rendre intelligible. Pourquoi n'objectivons-nous pas nos émotions, mais seulement nos sensations, sinon parce que ces dernières seules sont essentiellement intentionnelles ou représentatives[1] ?

Enfin, comme le remarquent les néo-réalistes anglais contemporains : si l'idéalisme est la vérité, la perception du cerveau est tout aussi subjective que celle du monde extérieur, le cerveau n'est donc plus un intermédiaire qui sépare la sensation des choses et qui l'empêche de les atteindre. Au moment de la perception du monde extérieur : ou bien le phénomène cérébral est réel sans être perçu, ce qui est contraire au principe de l'idéalisme, *esse est percipi*, ou bien ce phénomène cérébral n'étant pas perçu n'est pas réel, et alors il n'empêche plus la perception extérieure

1. S. THOMAS in *de Anima* l. III, leç. 8. — Ia q. 85, a. 2, c., ad 1m et ad 2m.

immédiate. Ainsi disparaît un des principaux arguments sur lesquels s'appuie l'idéalisme[1].

Avec la connaissance intellectuelle, parce qu'elle est purement spirituelle, le passage du moi au non-moi n'est plus seulement spontané, mais réfléchi, et moi et non-moi sont connus précisément comme tels. C'est en réalité le tout premier « morcelage » de l'être en objet et sujet, en être absolu (entitatif) et être intentionnel. Dans sa première appréhension, l'intelligence connaît l'être, le quelque chose qui est, avant de se connaître elle-même (comment se connaîtrait-elle à vide, alors qu'elle n'est encore l'intelligence de rien ?) Dès lors, dans cette première appréhension, l'intelligence connaît l'être sans le connaître précisément comme non-moi. Ensuite, sa spiritualité absolue lui permet de réfléchir complètement sur elle-même, et de connaître ainsi non pas seulement le *fait* de son acte, mais la *nature* de son acte et par là sa *propre nature spirituelle* de faculté essentiellement relative et conforme à l'*être* intelligible. Elle juge alors l'être comme distinct d'elle, comme non-moi. (S. Thomas, *de Veritate*, q. 1, a. 9 et q. 2. a. 2.) Ce « morcelage » de l'être en être absolu et être intentionnel n'est pas le moins du monde utilitaire, il s'impose sous peine de rendre l'intelligence inintelligible à elle-même dans chacune de ses trois opérations.

Ce n'est donc pas le réalisme ontologique qui est « absurde et ruineux », c'est l'idéalisme qui est absolument impensable. Une représentation qui ne serait la représentation de rien, serait à la fois et sous le même rapport un relatif et un non-relatif. L'idéalisme n'est pas moins ruineux qu'il est absurde (cf. plus haut, nº 17) il enferme l'homme en lui-même, lui interdit de connaître jusqu'à la réalité de sa propre action, il détruit ainsi toute connaissance et nous rend semblables à la plante, ὅμοιος φυτῷ (IV *Met.*, c. c. IV). A moins qu'il ne prétende que la pensée humaine

1. Cf Mc. Gilvary, ***The physiological argument against Realism***, **dans le *Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods*, 14 octobre 1907.**



comme la pensée divine, s'identifie avec l'être, mais alors dès toujours l'homme doit être omniscient, il ne peut y avoir pour lui aucun mystère (S. Thomas, *Summa* Theol., Ia, q. 79, a. 2). Dieu ou plante, il faut choisir.

Entre la philosophie traditionnelle et l'idéalisme, nous le verrons de mieux en mieux en étudiant en particulier les premiers principes, la première question est de savoir si nous sommes au moins certains de l'objectivité du principe de non-contradiction ou d'identité[1]. Est-il évident pour nous que l'absurde n'est pas seulement *impensable*, mais qu'il est encore *réellement impossible* ou de soi *irréalisable*, même par la Toute-Puissance si elle existe. L'*irréalisable* est déjà un au delà par rapport à l'*impensable*. Or, l'impossibilité réelle de l'absurde est pour nous une évidence, la toute première, antérieure et supérieure à celle du « cogito » ; nous nous sentons dominés et mesurés par elle, c'est-à-dire par l'être évident, qui exclut la contradiction qui le détruirait. Dans cette toute première adhésion, notre intelligence de créature s'apparaît comme potentielle et conditionnée[2].

Cette évidence primordiale est un *fait de raison* ou d'intelligence. Le *mode intime* selon lequel ce fait se produit reste pour nous profondément mystérieux, parce qu'il est tout *spirituel*, et trop lumineux en lui-même pour notre faible regard intellectuel. Ici-bas, nous ne connaissons positivement l'esprit que par ce qu'il a d'analogue avec les choses matérielles, et nous n'atteignons ce qui lui est propre que négativement et relativement, en disant qu'il est non matériel et d'une vitalité supérieure à celle des sens. D'où l'obscurité fatale de toutes nos théories de la connaissance. Mais sous prétexte qu'il reste obscur pour nous en ce qu'il a d'intime, nous ne pouvons nier le *fait même* de la connaissance, ni en donner une explication qui revient à le détruire en introduisant la contradiction en chacun

1. Objectivité inconsidérément mise en doute par Descartes au début du *Discours sur la méthode*.
2. Cf. P. Lepidi, O. P. *Ontologia*, p. 35.



de ses éléments. C'est pourtant ce que fait l'idéalisme (cf. plus haut nº 17). La réflexion philosophique doit en l'expliquant rejoindre la nature des choses et non la contredire. Les théories doivent interpréter les faits et non les supprimer. Elles sont elles-mêmes des illusions lorsqu'elles sont obligées de parler des illusions de la nature. *Pour éprouver la portée naturelle de l'intelligence sur l'être, ne la privons pas de sa relation essentielle à l'être*, comme pour éprouver un ressort on le briserait.

M. Rousselot[1] nous faisait remarquer récemment : « Après qu'on a constaté l'évidence de l'être et le fait de son affirmation, il reste à l'expliquer ; il faut se rendre compte du sens et de la valeur de ce fait. Ne pas voir, ou ne pas accepter cette tâche, c'est arrêter trop tôt la philosophie, et c'est la mutiler... Cette explication ne peut assurément se faire qu'en fonction d'une certaine métaphysique. Mais si elle se fait en fonction de la métaphysique qui sort de la « philosophie de l'être » et qui satisfaisait la raison dogmatique avant qu'aucune question critique se posât, le problème se trouvera résolu. » — Pour son compte M. Rousselot croit devoir expliquer notre première affirmation de l'être (l'être existe, ou la réalité est être intelligible) en disant que cette affirmation « est le premier passage à l'acte de cet *appétit du divin* qui est l'*intellection* » et en ajoutant que selon S. Thomas « le premier branle d'appétit d'une créature lui est toujours donné par Dieu ». (*Ibid.*, p. 505.)

Nous n'avons jamais prétendu que notre première affirmation de l'être n'a pas besoin d'être expliquée, et il est clair qu'elle peut l'être par les quatre causes ; nous l'avons au contraire toujours[2] expliquée par la spiritualité même de notre intelligence qui lui permet de connaître par réflexion non seulement le fait de son activité, mais la nature même de son acte, et sa nature à elle essentiellement relative à l'être. C'est ce que nous venons de faire avec

1. *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance* dans la *Revue Néo-scolastique de Philosophie*. Nov. 1910, p. 501-508.
2. Cf. *Le Sens commun et la Philosophie de l'Etre*, p. 100 et *Dictionnaire Apologétique*, article Dieu, col. 1002 et 1003.

S. Thomas *de Veritate* q. 1, a. 9 et q. 2, a. 2. — Nous admettons donc avec M. Rousselot que la certitude de l'objectivité de la connaissance a son fondement, non pas seulement dans un principe formulé, tel que le principe de contradiction, mais dans la connaissance que l'esprit prend de sa propre nature lorsqu'il réfléchit sur son acte. La critique a pour tâche de faire saisir tout le sens et toute la portée de cet acte de réflexion.

Après cela on peut se placer non plus dans l'ordre d'invention spontanée de l'être et des principes (in via inventionis), ni seulement dans l'ordre de réflexion critique, mais dans l'ordre ontologique des suprêmes raisons des choses. La raison ou cause suprême de notre certitude peut se découvrir alors *a posteriori;* ainsi la preuve de l'existence du premier moteur intellectuel prendra pour point de départ le mouvement de notre intelligence (cf. plus loin, nº 36, c.). On peut aussi supposer cette cause suprême déjà connue et par elle expliquer *a priori* l'objectivité de notre connaissance[1].

Dans cet ordre ontologique des suprêmes raisons des choses, il faut dire que le fondement suprême de notre certitude intellectuelle de l'objectivité des premiers principes se trouve en Dieu, en tant que notre intelligence est une similitude participée de l'Intelligence divine qui s'identifie absolument avec l'Etre même. S. Thomas tout en rejetant le Platonisme et la théorie ontologiste de la vision en Dieu des vérités nécessaires et éternelles, admet que, dès ici-bas, Dieu est en un sens le principe de notre connaissance, en tant que la lumière naturelle de

1. Cf. S. THOMAS Ia, q. 79, a. 8. Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu :

« Ratio humana secundum *viam acquisitionis* vel *inventionis* procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia. Et rursus *in via judicii* resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat » (réflexion critique). Et dans l'article suivant saint Thomas parle d'une autre *via judicii*, non plus critique, mais proprement métaphysique, celle qui juge de tout d'en haut par Dieu même déjà connu : « Secundum *viam inventionis*, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum... . In *via vero judicii* per æterna jam cognita de temporalibus judicamus. »

notre intelligence est une similitude participée de la lumière incréée de Dieu, et ne s'exerce que par le concours illuminateur de Celui qui est à la fois l'Intelligence même et l'Etre même ; « *ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis nihil aliud est quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ* » (Ia, q. 84, a. 5.) Et « *oportet esse aliquem altiorem intellectum quo anima juvetur ad intelligendum* » Ia, q. 79, a. 4. Ce concours illuminateur de Dieu est requis non seulement pour le premier acte de notre intelligence, mais pour tous[1].

L'intelligence pure de toute imperfection s'identifie avec l'être pur, l'intelligence imparfaite ne saurait s'identifier avec l'être imparfait qui lui correspond comme son objet propre, mais elle lui est essentiellement ordonnée, sans quoi elle ne serait pas une intelligence. Et elle ne peut l'atteindre que sous l'influx illuminateur de l'Intelligence première qui est l'Etre même toujours connu. C'est l'ultime explication que « la philosophie de l'être » donne de notre première affirmation de l'être. Mais cette explication suppose *quoad nos* les preuves de l'existence de Dieu, elle ne peut donc être exposée à leur principe ; elle les confirme seulement en assignant le fondement ontologique suprême de notre certitude.

M. Rousselot va plus loin : « Si l'âme est sympathique à l'être comme tel, écrit-il, c'est finalement parce qu'elle est capable de Dieu » (*loc. cit.*, p. 504). L'affirmation de l'être est « le premier passage à l'acte de cet appétit du divin qui est l'intellection » (*loc. cit.*,, p. 505). — Cette explication qui rappelle à certains égards celle de Rosmini, a le tort, selon nous, de définir l'intelligence non par son

1. S. Thomas distingue nettement ce concours divin d'une grâce surnaturelle Ia IIæ q. 109, a. 1. Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit : « Sic igitur dicendum est, quod ad cognitionem cujuscumque veri, homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quæ excedunt naturalem cognitionem. » — Cf. Gonet, *Clypeus thomisticus de Gratia* tr. VIII, disp. I, a. 1.

rapport à l'être, mais par son rapport au divin.[1] En réalité l'intelligence et l'être sont deux analogues corrélatifs, l'intelligence divine seule se rapporte immédiatement à l'être divin avec lequel elle s'identifie ; l'intelligence créée se rapporte à l'être créé[2] par l'intermédiaire duquel elle connaît Dieu. — En outre, M. Rousselot explique ce qu'il y a de plus spécifique dans l'intellection, savoir la certitude intellectuelle, par un élément qui se trouve aussi dans la volonté et en toute faculté : son inclination naturelle (appetitus naturalis[3]). Ce qui convient en propre à une espèce ne saurait s'expliquer par ce qui convient à toutes les espèces d'un même genre. En réalité, la certitude de notre première affirmation de l'être s'explique par l'évidence objective de l'être et, sous l'influx divin, par la nature propre de notre intelligence, similitude participée de l'intellection subsistante qui est l'étreinte intellectuelle de l'être et de tous les possibles en Lui. En Dieu, intuition pure et absolument immédiate de l'Etre purement intelligible,

1. Sur ce point *Revue Néo-Scolastique*, novembre 1910, p. 504 l'article du P. GARDEIL, O. P. « *Faculté du divin ou faculté de l'être* » et *Revue Thomiste* 1913, p. 460-472. Chronique de Métaphysique du P. Le Rohellec, C. S. S. P.

2. L'être créé est l'objet propre ou proportionné de l'intelligence créée ; Dieu tel qu'il est en lui-même, rentre seulement dans son objet adéquat, et elle n'a de rapport positif ou *d'inclination positive* à connaître Dieu tel qu'il est en lui-même que par la *lumière essentiellement surnaturelle de la foi*. Antérieure à cette lumière surnaturelle, il n'y a dans notre intelligence qu'une puissance obédientielle ou *capacité passive* à être élevée à l'ordre surnaturel. JEAN DE SAINT-THOMAS in Iam q. 12, disp. XIV, a. 2, nº 11, montre pourquoi les Thomistes ne sauraient admettre avec Suarez l'existence d'une puissance obédientielle *active*. Elle serait *essentiellement naturelle* à titre de propriété de la nature, et *essentiellement surnaturelle* en tant que spécifiée par un objet surnaturel. Ce qui impliquerait virtuellement que l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ne sont pas distincts *par essence* et nécessairement, mais seulement de fait. Voir aussi BILLUART in Iam, q. 12, diss. IV, a. 5, § III.

3. « Certitudo invenitur in aliquo dupliciter ; scilicet essentialiter et participative. *Essentialiter* quidem invenitur in vi cognoscitiva. *Participative* autem in omni eo, quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum. Secundum quem modum dicitur quod *natura* certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. » IIa IIæ, q. 18, a. 4, de certitudine spei.

en nous, intuition-abstractive de l'intelligible dans le sensible.

2e *Objection idéaliste.* — Mais précisément parce que la pensée est d'ordre spirituel, une nouvelle difficulté surgit. L'intelligible connu par notre intelligence n'est réel que s'il se trouve dans les choses mêmes. Or, il ne peut se trouver dans les choses sensibles dont on prétend l'abstraire, car il ne peut y avoir en elles rien d'actuellement intelligible, d'immatériel, d'universel. Donc l'intelligible, objet de notre connaissance intellectuelle n'est rien de réel.

Telle est l'objection classique faite contre la solution donnée par le réalisme traditionnel au problème des universaux. S. Thomas la résout Ia, q. 85, a. 2, ad 2um : L'intelligible ne peut être dans les choses matérielles avec le *mode* abstrait, immatériel, universel qu'il a dans l'esprit, je le concède ; il ne peut y être sans ce mode à titre de *nature* ou essence connue par l'intelligence, je le nie. « Quand on parle, dit S. Thomas, de l'intelligible, de l'universel, de l'abstrait, on peut entendre deux choses : soit d'une part la *nature* de la chose connue, soit d'autre part l'intelligibilité actuelle, l'universalité ou l'abstraction. La *nature*, par exemple l'humanité, qui est intellectuellement connue, qui est abstraite et universelle, n'existe que dans les individus, mais ce *mode* qui est l'intelligibilité actuelle, l'universalité, l'abstraction n'existe que dans l'esprit. Il y a déjà quelque chose de semblable pour la connaissance sensible : la vue perçoit la couleur d'un fruit sans percevoir son odeur. Si l'on demande où est la couleur qui est vue sans l'odeur, on répond qu'elle est dans le fruit. Mais que la couleur soit perçue sans l'odeur, cela est relatif à la vue, qui reçoit une similitude représentative de la couleur et non de l'odeur[1]. »

3e *Objection.* — Mais nos concepts ne peuvent exprimer d'une manière universelle, que ce que les sens perçoivent d'une manière singulière. Or, les sens ne perçoivent que

1. Voir l'explication de ce texte contre les objections kantiennes: Card. Zigliara, *Summa Philosophica*, t. I, *Ontologia*, l. I, c. 1, art. 3 et 6.)



des phénomènes sensibles. Donc nos concepts n'ont qu'une valeur phénoménale.

La réponse à cette objection ressort de ce que nous avons dit plus haut. Nos concepts ne peuvent exprimer d'une manière universelle que ce que nos sens perçoivent d'une manière singulière soit à titre d'objet proprement sensible, soit à titre d'objet sensible *per accidens*. Or, les sens ne perçoivent que des phénomènes sensibles à titre d'objet proprement sensible, je le concède ; ils ne perçoivent même pas accidentellement l'être et la substance, sujet des phénomènes, je le nie ; la vue ne perçoit pas en effet la couleur en général, mais un sujet coloré, en tant que coloré ; l'intelligence l'atteint en tant qu'être et substance, elle lit au moins confusément dans les phénomènes (*intus legit*) le principe de leur intelligibilité, l'essence dont ils sont la propriété. (Cf. S. Thomas, in *de Anima*, 1. II, leç. 13, Ia, q. 17, a. 2, q. 78, a. 3, 2um.)

4e *Objection.* — Il reste pourtant que la valeur ontologique des notions premières et des principes premiers est fondée sur la valeur de la sensation. Or, la connaissance sensible ne peut avoir une certitude métaphysique, mais seulement une certitude physique d'expérience. Donc la valeur ontologique des notions premières et des principes premiers ne peut être métaphysiquement certaine.

Réponse : la valeur ontologique des notions premières et des principes premiers n'est fondée sur la valeur de la sensation que d'une façon matérielle et extrinsèque, comme sur une condition prérequise, et non pas d'une façon formelle et intrinsèque comme sur son motif formel. Le motif formel de la certitude de cette valeur ontologique est l'évidence non pas sensible, mais intellectuelle, sous la lumière non des sens mais de l'intelligence. C'est ce qui fait que cette certitude est métaphysique et supérieure à celle de la connaissance sensible. « Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causæ*... Veritas non est totaliter a sensibus spectanda. Requiritur enim *lumen intellectus agentis*, per quod immutabiliter



veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum » Ia, q. 84, a. 6 c. et ad 1um « Certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principiorum... et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus » S. Thomas, *de Veritate*, q. II, a. 1 ad. 13um et 17um. Et l'intelligence juge dans sa lumière à elle, et par ses propres principes de la valeur de la sensation dont elle se sert[1] : Une sensation de rien de senti serait contraire au principe de contradiction ; une sensation se produisant sans cause extérieure déterminante serait contraire au principe de causalité ; des sens qui ne seraient pas ordonnés à connaître une réalité sensible seraient contraires au principe de finalité. Accidentellement le sens peut se tromper même à l'égard de son objet propre, par suite d'une mauvaise disposition de l'organe (Ia, q. 17, a. 2). Au contraire, l'intelligence ne peut se tromper même accidentellement sur les notions premières simples et les principes premiers (Ia, q. 17, a. 3 c. et ad 2um), la certitude naturelle de ces principes subsiste sous les erreurs systématiques qui les dénaturent ou qui les nient. Ces erreurs sont comme un nuage d'imagination à la surface de l'intelligence et ne peuvent en modifier le fond, ce qui reviendrait à détruire l'intelligence même. Au sujet de ceux qui nient le principe de contradiction, Aristote remarque : « Tout

1. Causæ ad invicem sunt causæ in diverso genere, sed causa formalis simpliciter est prior causa materiali. Notre intellection suppose matériellement la sensation, mais formellement elle la juge.

L'intelligence naturelle connaît l'être intelligible et son opposition au non-être, avant de juger de la valeur de la sensation, avant même de se rendre compte que c'est par abstraction qu'elle connaît l'être. C'est ensuite à la lumière de l'être et des principes premiers qu'elle juge de la valeur de la sensation et de l'abstraction.

Ainsi peut faire *la raison philosophique*, en métaphysique critique, comme l'a fait Aristote *Métaph.*, l. IV ; elle peut défendre la valeur ontologique de la notion d'être et du principe de contradiction par le simple examen de la notion d'intelligence, de la notion d'idée ; avant de résoudre le problème de l'origine des idées. Ainsi nombre de scolastiques contemporains comme Zigliara, résolvent le problème critique contre le scepticisme avant d'étudier la question de l'origine des idées, qui est renvoyée à la Psychologie rationnelle.

ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense » IV, *Met.*, c. III.

Toutes nos explications nous ramènent ainsi aux notions premières, aux premiers principes et à la lumière intellectuelle qui nous les manifeste. L'objet des notions et des principes est évident, c'est l'être évident, quant à la lumière intellectuelle elle nous fait tout connaître, mais ici-bas nous ne la connaissons pas elle-même, telle qu'elle est en soi, dans sa spiritualité pure. Lorsque nous voulons exprimer ce qu'elle est, nous sommes obligés de la décrire par analogie avec la lumière sensible et par ses effets; nous n'exprimons ce qui lui convient en propre que *négativement* (lumière non-matérielle) et *relativement* (lumière vivante d'une vitalité supérieure à celle des sens). Elle est trop lumineuse pour que nous la percevions sans image dans sa spiritualité pure; tant que notre intelligence est unie au corps, nous sommes devant elle comme l'oiseau de nuit devant le soleil, nous ne pouvons la voir que par son reflet dans le sensible, en tant qu'elle nous manifeste l'intelligibilité qui dormait en lui[1].

Cette incapacité où nous sommes de connaître immédiatement et telle qu'elle est en soi la spiritualité pure de notre propre lumière intellectuelle, est la cause de l'obscurité qui subsistera toujours ici-bas dans toute théorie de la connaissance si vraie soit-elle. Mais l'obscurité qui subsiste au terme de nos recherches ne doit pas nous faire rejeter ce qui est incontestablement certain. La tâche de la philosophie même critique n'est pas de supprimer les mystères, mais de les reconnaître lorsqu'ils sont et là où ils

1. Cf. S. THOMAS Ia, q. 87, a. 1, 2, 3. « Intellectus humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium. Unde *possibilis* vocatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum quod fit actu... Et fit actu per species a sensibilibus abstractas... »

Cf. etiam CAJETAN ibid., nº XV. « Quia intellectus agens non perficit objective intellectum possibilem immediate, sed mediantibus intelligibilibus materialibus, quorum primo est actus ; ideo nec ipse per seipsum, absque alio medio objecto intelligitur. »

sont, à leur vraie place, en les éclairant par leurs analogies avec les choses mieux connues.

La certitude de la valeur ontologique des notions premières et des premiers principes est naturellement et logiquement antérieure à la théorie par laquelle on essaie d'expliquer *comment* se produit cette certitude, *comment* notre intelligence entre en contact avec l'être, est déterminée et mesurée par lui. La constatation d'un fait précède nécessairement la théorie explicative du *mode intime* selon lequel ce fait se produit. Les obscurités qu'on rencontrera dans la théorie qui se propose d'expliquer le mode selon lequel s'opère l'actualisation de l'intelligible dans le sensible, et selon lequel cet intelligible actualisé détermine l'intelligence, ne doivent pas nous amener à nier le fait lui-même, comme le font les subjectivistes ; pour essayer notre intelligence ne la brisons pas ; nous devons aller du plus certain au moins certain, et l'obscurité de celui-ci ne doit pas nous faire rejeter l'évidence de celui-là. Pas plus que la difficulté de concilier l'immutabilité divine et la liberté divine ne doit nous faire douter de ces deux attributs s'ils sont, chacun de leur côté, logiquement déduits. Si, en suivant rigoureusement les règles de la méthode, nous arrivons à des obscurités, nous devons penser qu'elles recouvrent en réalité un mystère et non pas une contradiction. — La théorie classique de la connaissance par assimilation réciproque de l'être par l'intelligence (au point de vue vital) et de l'intelligence par l'être (au point de vue objectif), malgré des obscurités inévitables, est d'ailleurs parfaitement conforme aux premiers principes rationnels[1].

1. Sur cette théorie, cf. ARISTOTE, *De anima*, l. III, c. 5 ; saint THOMAS, *Summa Theol.*, Ia, q. 79, 84, 85, 86, 87, 88, et commentaire de CAJETAN ; JEAN DE S. THOMAS, *Cursus philosophicus, De anima*, q. 4 et q. 10 ; SANSEVERINO, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, t. VI et VII ; LIBERATORE, *La Conoscenza intellectuale*, 1857 ; ZIGLIARA, *De la lumière intellectuelle*, II vol., p. 18-135 ; GONZALEZ, *Philosophia elementaria*, p. 500-542 ; VACANT, *Etudes comparées sur la Philosophie de S. Thomas et sur celle de Scot*, t. I, p. 88-107 ; D. DE VORGES, *La Perception et la psychologie thomiste* ; PEILLAUBE, *Théorie des concepts* ; P. GARDEIL, *Ce qu'il y a de vrai dans le néo-scotisme* (*Rev. Thomiste* 1900 et 1901) ; HUGON, *Cursus*

Après avoir ainsi défendu la valeur ontologique de la notion d'être et des notions premières en général ; il nous faut montrer en particulier comment les premiers principes se rattachent à l'être, ce sera défendre leur valeur ontologique et leur absolue nécessité.

*
* *

20° L'intuition des premiers principes. Ils sont perçus dans l'être, objet formel de l'intelligence. Le principe suprême (principe d'identité) fondement éloigné de toute preuve de l'existence de Dieu. — Affirmer la valeur objective de ce principe suprême, c'est être amené à admettre l'existence du Dieu transcendant, en tout et pour tout identique à lui-même. Tout panthéisme évolutionniste doit mettre la contradiction au principe de tout. — Ces principes, que l'intelligence spontanée perçoit dans l'*être*, la raison philosophique les rattache analytiquement à l'*être*. Il nous faut exposer ce rattachement, ce sera la réponse aux objections des empiristes et de Kant contre la nécessité et la valeur objective des principes de raison d'être et de causalité. L'examen des principes de substance et de finalité nous permettra de nous débarrasser aussi d'une foule de difficultés qui compliqueraient à l'excès l'exposé de chacune des preuves de l'existence de Dieu.

L'intelligence spontanée perçoit d'abord dans l'être la vérité du *principe d'identité* et du *principe de non-contradiction*. « *Illud quod primo cadit in apprehensionem est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod « non est simul affirmare et negare », quod fundatur supra rationem entis et non entis ; et super hoc principio*

Philosophiæ thomisticæ, t. IV, *Metaphysica psychologica*, p. 1-138 ; SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin* ; Mgr V. FARGES, *La Crise de la certitude*, 1907 ; H. DEHOVE, *Essai critique sur le réalisme thomiste, comparé à l'idéalisme kantien*, Lille, 1907 ; P. ROUSSELOT *L'Intellectualisme de S. Thomas*, Paris, 1908.

omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in IV *Met.* (lec. 6.) » S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia IIæ, q. 94, a. 2.)

De même IIa IIæ q. 1 a 7 : « ***Ita se habent doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina, quæ per rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quædam in aliis simpliciter contineantur : sicut omnia principia reducuntur ad hoc, sicut ad primum : Impossibile est simul affirmare et negare, ut patet per Philosophum in IV Met.*** »

On ne l'a pas assez remarqué, établir nettement la nécessité et l'objectivité du principe d'identité, c'est établir le fondement éloigné de toute preuve de l'existence de Dieu, qui est l'Etre même subsistant, *Ipsum esse subsistens.* Montrer que la loi fondamentale de la pensée et du réel est le principe d'identité, c'est être amené à conclure que la réalité fondamentale, l'Absolu, est en tout et pour tout identique à lui-même, *Ipsum esse*, acte pur, et par là nécessairement distinct du monde composé et changeant.

C'est le principe de réfutation de toutes les erreurs empiristes et subjectivistes. Il importe donc de traiter assez longuement du principe suprême.

Dans la leçon 6e sur le IVe livre de la *Métaphysique*, S. Thomas prouve qu'il doit y avoir un principe suprême, en comparant les deux premières opérations de l'esprit, conception et jugement. On ne remonte pas à l'infini dans la série des concepts, l'analyse des notions les plus compréhensives nous conduit par degrés à un premier concept, le plus simple et le plus universel de tous, le concept d'être : ce qui est ou peut être. Sans cette toute première idée, impliquée dans toutes les autres, l'intelligence ne peut rien concevoir. S'il y a un premier dans la série des concepts, il doit en être de même dans la série des jugements ; et le premier jugement, le plus simple et le plus universel, doit dépendre de la première idée, il doit avoir pour sujet l'*être* et pour prédicat ce qui convient premièrement à l'être. Quelle en sera la formule exacte ? Aristote dit : « Un même être ne peut pas être et ne pas être en même temps

et sous le même rapport », plus simplement « Ce qui est n'est pas ce qui n'est pas ».

Il importe de bien saisir l'ordre de ces premières notions.

L'évolutionisme idéaliste, qui confond l'être en général et l'être divin, part, comme on le voit chez Hegel, de la notion d'être et de son opposition avec le non-être, mais il se refuse à y voir une opposition absolue. Voyons comment s'exprime à ce sujet saint Thomas à la suite d'Aristote.

Notre intelligence conçoit d'abord l'*être*, et par opposition le *non-être*, elle forme ensuite trois propositions affirmatives auxquelles correspondent trois négatives[1].

1° L'*être est l'être* auquel correspond la négative : *l'être n'est pas le non-être* ; 2° *tout être est être*, d'où il suit : *nul être n'est non-être* ; 3° *tout être est ou n'est pas*, d'où il suit : *rien ne peut en même temps être et n'être pas*.

Nous avons dans la première proposition négative la formule la plus simple du principe de contradiction (ou mieux de non-contradiction). La formule affirmative qui la précède, peut paraître une tautologie, en réalité cependant l'adjonction du prédicat n'est pas vaine ; comme on peut s'en rendre compte en réunissant à la manière de Parménide ces deux propositions : l'*être est l'être*, *le non-être est non-être*, comme on dit *la chair est chair*, *l'esprit est esprit*, pour exprimer que l'un n'est pas l'autre. Mais ces deux propositions affirmatives opposées se réunissent en une négative : l'être n'est pas le non-être.

C'est dans cette formule qui exclut manifestement la tautologie que S. Thomas et son école, après Aristote, voient le principe suprême de la pensée, qu'ils appellent principe de contradiction.

Quant au principe d'identité on peut le formuler : l'*être est l'être*, *tout être est être* ; sous cette forme très simple, mais d'apparence tautologique, il précède le principe de contradiction, toute négation se fonde en effet sur une affirmation. Mais si l'on veut exprimer explicitement dans la

1. Cf. JAVELLI, O. P. in IV° Metaphysicæ Aristotelis, q. 6, fol. 739.



formule du principe d'identité la notion même d'identité, il suit alors la forme la plus simple du principe de contradiction. L'*identité* est en effet *l'unité de substance*, comme la similitude est celle de qualité, et l'égalité celle de quantité[1]. L'opposition du *même* et de l'*autre*, de l'*identique* et du *divers* suppose celle de l'*un* et du *multiple*. Et la notion d'unité ou d'indivision de l'être suppose à son tour celle d'*être*, de *non-être*, et de leur *division*[2], lesquelles suffisent à formuler le principe de contradiction.

Si l'on veut connaître d'une façon précise les formules explicites du principe d'identité, il faut remarquer, comme le fait S. Thomas, l'ordre véritable des notions d'*être* (ens), de *chose* (res), d'*unité* (unum), de *quelque chose* (aliquid) de *vrai* (verum) et de *bien* (bonum). S. Thomas expose cet ordre comme il suit (*de Veritate* q. 1 a 1).

« Ce que l'intelligence conçoit tout d'abord comme ce qui lui est le plus connu c'est l'*être* (ens) et c'est en lui qu'elle résout toutes ses autres conceptions. Tous les autres concepts expriment donc quelque chose qui s'ajoute à l'être. Mais à l'être ne peuvent s'ajouter des différences qui lui soient extrinsèques, comme celles qui s'ajoutent à un genre, car ces différences extrinsèques à l'être ne seraient rien, et toute nature, même en ce qu'elle a de spécifique, est encore essentiellement de l'être. Ce qui s'ajoute à l'être ne peut donc lui être extrinsèque, mais exprime seulement un *mode de l'être* qui n'est pas exprimé par le seul nom d'être. — Parmi les modes de l'être, il faut distinguer 1° les *modes spéciaux* qui constituent les divers genres ou catégories du réel, comme la substance, la quantité, la qualité, la relation, l'action, la passion, etc. et 2° les *modes généraux* qui conviennent à tout être, à toute réalité substantielle ou accidentelle, qui transcendent les caté-

1. « *Idem* est unum in substantia, (et par extension l'unité parfaite) *simile* vero unum in qualitate,... *æquale* est unum in quantitate ». S. THOMAS in X Metaph. leç 4.

2. « Primo intelligitur ipsum *ens*, et ex consequenti *non ens* et per consequens *divisio* et per consequens *unum* quod divisionem privat, et per consequens *multitudo* in cujus ratione cadit divisio », S. THOMAS, in IV Met. leç. 3.

gories, et sont appelés pour cette raison trancendantaux. — Ces modes généraux se divisent à leur tour selon qu'ils conviennent à tout être considéré *en lui-même*, ou selon qu'ils conviennent à tout être *relativement* à autre chose.

Ce qui convient à tout être considéré en lui-même, peut lui convenir affirmativement ou négativement. *Affirmativement* c'est tout d'abord son *essence* même, qui est exprimée par le mot *chose* (res). Ce nom diffère de celui d'être, comme le remarque Avicenne, en ce que l'*être* (ens) vise d'abord l'acte d'exister, et par là ce qui existe, tandis que le nom de *chose* (res) vise d'abord l'essence ou la quiddité de ce qui est.

Négativement ce qui convient à tout être pris en lui-même c'est l'*indivision* qui est exprimée par le mot : *un*. Dire d'un être qu'il est un c'est dire qu'il est indivis. (Si en effet un être était divisé, il n'aurait pas d'essence déterminée. S'il est simple il est indivis et indivisible, s'il est composé il cesse d'être lorsqu'il est divisé. (Cf. Ia, q. 11, a. 1.)

Relativement à autre chose que lui, tout être, mérite d'abord, en tant précisément qu'il est *distinct* d'un autre, le nom de *quelque chose* (aliquid quasi aliud quid). Ainsi tout être est un en tant qu'indivis en soi, et il est quelque chose en tant que divisé ou distinct des autres.

Enfin tout être peut être considéré relativement à ce qui par sa nature a rapport à toutes choses, c'est-à-dire à l'âme ou à la nature spirituelle en général, où l'on distingue une faculté de connaître et une faculté de désir ou d'appétition. Le rapport de l'être à l'intelligence est exprimé par le mot *vrai*, et son rapport à l'appétit par le mot *bon*.»

- *être*
  - modes généraux
    - absolus
      - affirmatif : l'*essence* exprimée par le mot *chose* (res)
      - négatif : l'*indivision* .... *un* (unum)
    - relatifs
      - à autre chose dont il est distinct : *quelque chose* (aliquid)
      - à l'intelligence .... : *vrai* (verum)
      - à l'appétit .... : *bon* (bonum)
  - modes spéciaux (Les catégories)

L'ordre de ces notions premières nous montre l'ordre des formules de plus en plus explicites du principe d'identité.

La formule la plus simple est nous l'avons vu : l'*être est l'être, le non-être est non-être*, elle se condense dans la formule négative du principe de contradiction : l'être n'est pas le non-être. — L'identité de l'être et de tout être avec lui-même se précise par les formules suivantes : « *tout être est chose* » ou « *tout être a une essence ou nature* ». — « *Tout être est un* », et si l'on veut préciser la perfection de son unité, qui n'est pas seulement celle de la similitude ou de l'égalité, on ajoute : « *tout être est un et le même* » identique. On dit couramment : c'est une seule et même chose. Ensuite par rapport à autre chose dont il est distinct on dit : *tout être est quelque chose*, c'est-à-dire quelque chose de déterminé, d'une nature déterminée qui le constitue en propre, il est une chose et non pas une autre.

Toutes ces formules expriment de manière plus ou moins explicite le principe d'identité dont le principe de contradiction est une formule négative. Il est clair que toutes sont impliquées dans la notion d'être et dans celle de non-être. L'être est être, le non-être est non-être, la chair est chair, l'esprit est esprit, le bien est le bien, le mal est le mal, « *est est, non non* » ; le carré est carré, le cercle est cercle, le carré est une figure à quatre côtés égaux, c'est là sa nature propre, il ne peut pas ne pas l'être ; Pierre est un individu humain, il ne peut restant Pierre, cesser d'être un individu humain. Tout être a une nature déterminée, il est lui-même, et il ne peut en même temps être ce qu'il est et ne pas l'être.

Tel est le principe premier de notre raison ; il fonde toutes les démonstrations directes, qui supposent l'*identité* des termes qu'elles emploient, et qui s'appuient sur l'identité réelle des extrêmes avec le moyen terme, pour conclure à l'identité réelle des extrêmes entre eux. Il fonde aussi les démonstrations indirectes ou par l'absurde.

Et si la raison d'être a une valeur ontologique, comme nous l'avons longuement montré, le principe de contradiction a la même valeur, il est non seulement loi logique de la pensée, mais loi métaphysique du réel, en d'autres



termes l'absurde n'est pas seulement *impensable*, il est encore de soi absolument *irréalisable*.

*
* *

21° L'objection antiintellectualiste contre le principe de non-contradiction. — Solution par le concept de puissance, qui sera impliqué dans toutes les preuves de Dieu. — Ce premier principe, sous ses deux formules affirmative et négative, n'est pas une tautologie, il existe même une philosophie qui en nie la vérité et conséquemment rejette toutes les preuves rationnelles de l'existence de Dieu. Cette philosophie est celle du *devenir*, elle nie qu'il y ait des *choses*, pour n'admettre que des *actions*, elle définit le réel, non pas par *ce qui est* (de telle nature déterminée), mais par *ce qui devient* et change sans cesse. « Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions ; choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir », dit aujourd'hui M. Bergson, *Evolution créatrice*, p. 270. De ce point de vue, le même philosophe refuse de voir une distinction réelle entre « un verre d'eau, l'eau, le sucre, et le processus de dissolution du sucre dans l'eau » (*ibid.*, p. 10 et 366). Cela revient à dire : toute chose est ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas ; le carré est carré et aussi non carré, puisqu'il change sans cesse et n'a pas de nature propre ; l'homme est raisonnable et non raisonnable, n'ayant pas de nature propre, il a pu sortir un jour de la pure animalité par évolution créatrice. Tout est dans tout.

M. Le Roy ramène toutes ses objections contre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu à celle-ci : ces preuves reposent toutes sur le *postulat du morcelage* : « La distinction du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet, l'affirmation du primat de l'acte sur la puissance, partent du même postulat de la pensée commune... Mais que valent ces idoles de l'imagination pratique ? Pourquoi ne pas identifier tout simplement l'être au devenir ?.. Les choses étant mouvement, il n'y

à plus à se demander comment elles reçoivent celui-ci[1] » On en vient ainsi à soutenir que Dieu, loin d'être « Celui qui est », en tout et pour tout, identique à lui-même, est « une réalité qui se fait..., une continuité de jaillissement[2] » qu'il est « un infini à devenir[3]. » Dieu ne se conçoit plus dès lors sans le monde qui jaillit de lui, Dieu devient dans le monde, il deviendra toujours, il ne sera jamais.

Les partisans de cette philosophie panthéiste n'ignorent pas que leur position est la conséquence de la négation de la valeur objective du principe d'identité ou de non-contradiction. Selon M. Le Roy, « le principe de non-contradiction n'est pas universel et nécessaire autant qu'on l'a cru, il a son domaine d'application ; il a sa signification restreinte et limitée. Loi suprême du discours et non de la pensée en général, il n'a prise que sur le statique, sur le morcelé, sur l'immobile, bref sur des choses douées d'une *identité*. Mais il y a de la contradiction dans le monde, comme il y a de l'identité. Telles ces mobilités fuyantes, le devenir, la durée, la vie, qui par elles-mêmes ne sont pas discursives et que le discours transforme pour les saisir en schèmes contradictoires[4] ». Notre intelligence *réifie* le flux universel pour les besoins du discours et de la vie pratique, par là elle prétend soumettre tout le réel au principe d'identité.

Un bergsonien, M. Jean Weber, a déduit les conséquences morales de cette doctrine ; elle aboutit à l'amoralisme du fait, il n'y a pas plus de distinction entre *le bien et le mal*, qu'entre l'être et le non-être. « La morale, en se plaçant sur le terrain où jaillit sans cesse, immédiate et toute vive, l'invention, en se posant comme le plus insolent empiètement du monde de l'intelligence sur la spontanéité, était destinée à recevoir de continuels démentis de cette indéniable réalité de dynamisme et de création qu'est

1. *Comment se pose le problème de Dieu*, — *Revue de Métaphysique et de morale*, mars 1907.
2. *Evolution créatrice*, p. 270.
3. Le Roy, *Rev. de Mét. et Mor.*, juillet 1907, p. 512.
4. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1905, p. 200-204.

notre activité... En face de ces morales d'idées, nous esquissons la morale ou plutôt l'amoralisme du fait... Nous appelons « bien » ce qui a triomphé. Le succès, pourvu qu'il soit implacable et farouche, pourvu que le vaincu soit bien vaincu, détruit, aboli sans espoir, le succès justifie tout... L'homme de génie est profondément immoral, mais il n'appartient pas à n'importe qui d'être immoral... Le « devoir » n'est nulle part et il est partout, car toutes les actions se valent en absolu. Le pécheur qui se repent mérite les tourments de son âme contrite, car il n'était pas assez fort pour transgresser la loi, il était indigne de pécher[1]. » Plus de différence entre Ravachol et le martyr chrétien. Cette conclusion de la philosophie du devenir était nettement indiquée dans la première proposition du Syllabus de Pie IX[2].

Cette négation de la valeur objective du principe d'identité est d'origine sensualiste, elle a pour point de départ la perpétuelle mobilité des apparences sensibles et surtout des faits de conscience[3]. Ainsi Héraclite disait : « On ne descend pas deux fois dans le même fleuve... tout s'écoule, tout marche et rien ne s'arrête. » On ne peut jamais dire de ce qui change « c'est telle chose », puisque à l'instant même c'est autre chose. En réalité, rien n'est, tout devient. — On donne une forme logique à l'argument : *ex ente non fit ens, quia jam est ens*, de l'être rien ne peut venir, puisque ce qui est est déjà, et que ce qui devient avant de devenir n'est pas ; d'autre part *ex nihilo nihil fit*, du néant rien ne peut venir ; si à un moment rien n'est, éternellement rien ne sera. De ces deux principes, Parménide concluait que le devenir est une illusion ; il ne voulait affirmer qu'une chose : le principe d'identité : « l'être est, le non-être n'est

1. JEAN WEBER, *Rev. de Mét. et Mor.*, 1894, p. 549-560.

2. Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius. *Deusque reapse fit in homine et mundo*, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam ; ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate verum cum falso, *bonum cum malo*, et *justum cum injusto*. » Denzinger, nº 1701.

3. Cf. BERGSON, *Evol. Créatr.*, p. 2 et suiv.

pas, on ne sortira pas de cette pensée ». De ces deux mêmes principes, Héraclite concluait : l'être et le non-être ne sont que des abstractions, il n'y a en réalité que du devenir, identité mobile des contraires. De là l'universelle « contradiction qui est en toutes choses »[1].

Aristote consacre le IVe l. de la *Métaphysique*, du c. III à la fin, à la défense du principe de contradiction. « Il n'est pas possible, dit-il, que personne conçoive jamais que la même chose existe et n'existe pas. Héraclite est d'un autre avis, selon quelques-uns, mais tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense. Ce serait poser une affirmation qui se nierait elle-même... (c. 3). Ce serait détruire tout langage et admettre ensuite qu'on peut parler (c. 4) ; tous les mots seraient synonymes, et tous les êtres un seul être; une galère, un mur, un homme devraient être la même chose (c. 4). C'est détruire complètement toute substance, et on est forcé de prétendre que tout est accident (d'admettre un devenir sans rien qui devienne) (c. 4). La cause de l'opinion de ces philosophes (l'école d'Héraclite), c'est qu'ils n'ont admis comme être que les choses sensibles.. et comme ils voyaient que toute la nature sensible est dans un perpétuel mouvement... certains comme Cratyle ont pensé qu'il ne faut plus rien dire. Il se contentait de remuer le doigt » (c. 5[2]).

1. Cf. ARISTOTE. *Physique*, l. I, c. VIII ; *Comm. de S. Thomas*, leç. 16, et *Métaphysique*, l. IV, (III), c. III, IV et V.

2. Aristote expose huit raisons principales pour défendre la nécessité et la valeur réelle du principe de contradiction.

1° Nier cette nécessité et cette valeur c'est enlever aux mots toute *signification déterminée* et *détruire le langage*.

2° C'est *détruire toute essence* ou *chose* ou *substance*, il n'y aurait plus qu'un devenir sans sujet, sans rien qui devienne, un flux sans fluide, un vol sans oiseau, une rêverie sans rêveur.

3° Il n'y aurait plus *de distinction parmi les choses*, entre une galère, un mur, un homme.

4° Ce serait la *destruction de toute vérité*, car le vrai suit l'être.

5° Ce serait la *destruction de toute pensée*, même de *toute* opinion, qui se nierait elle-même en s'affirmant. L'opinion d'Héraclite se détruirait elle aussi en affirmant que les contradictoires sont vraies en même temps.

6° Ce serait la *destruction de tout désir* et de toute haine, l'absolue indifférence, car le bien ne se distinguerait plus du mal. Il n'y aurait plus aucune raison d'agir.



On ne peut donc nier avec Héraclite le principe de non-contradiction ; reste à réfuter l'objection prise de l'existence du mouvement. Aristote le fait par la notion de *puissance*, milieu entre l'être déterminé et le pur néant. (Cf. *Physic.*, l. I, c. VIII, et *Met.*, l. IX en entier[1].) Il faut concéder que ce qui devient ne vient pas de l'être déterminé (*ex ente non fit ens*) ; il faut concéder aussi que rien ne vient de rien (*ex nihilo nihil fit*). Et cependant, quoi qu'en dise Parménide, le devenir existe. Faut-il, pour l'admettre, suivre Héraclite, nier l'être, principe de toute intelligibilité, et dire que le devenir est à lui-même sa raison ? Nullement, le devenir est le passage de l'*être indéterminé* à l'être déterminé, exemple : de la capacité réelle de connaître à la science acquise, de l'embryon à l'être constitué, du germe à la plante, etc. L'être indéterminé susceptible de recevoir une détermination, nous l'appelons *puissance.* Cette puissance, par elle-même n'étant pas l'acte, ne peut par elle-même passer à l'acte, elle demandera à être réduite à l'acte par une puissance active qui elle-même aura besoin d'être prémue, et prémue en dernière analyse par une puissance active suprême qui soit son activité même, en ce sens *immobile*, *acte pur*, toujours *identique* à lui-même. Par là le devenir est expliqué et le principe de contradiction maintenu. — Aristote va même jusqu'à prétendre que seule sa position permet d'affirmer le devenir, comme elle permet d'affirmer l'identité. « Ce système (d'Héraclite), qui prétend que l'être et le non-être existent simultanément, doit conduire à admettre l'éternel repos, plutôt que le mouvement éternel. Il n'y a rien, en effet, en quoi se

---

7° On ne pourrait *plus distinguer de degrés dans l'erreur*, tout serait également faux et vrai en même temps.

8° Ce serait la *destruction même du devenir*, car il n'y aurait plus distinction entre le point de départ et le point d'arrivée, le premier serait déjà le second, et l'on ne pourrait aller de l'un à l'autre. De plus le devenir n'aurait aucune des quatre causes qui l'expliquent : il serait sans sujet qui devienne, sans cause efficiente, sans fin, et sans spécification, il serait aussi bien attraction que répulsion, congélation que fusion.

1. Voir F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique* d'*Aristote* t. I, p. 391-394. . .

puissent transformer les êtres puisque *tout est dans tout* » (IV *Met.*, c. v). — Un devenir sans *sujet* restant le même sous le changement cesserait d'ailleurs d'être un devenir, il y aurait à chaque instant annihilation et création. Un devenir sans *cause* et sans *fin* n'est pas moins impossible, comme nous allons le voir (nº 26 et 27).

M. Bergson donne une forme nouvelle à l'argument d'Héraclite : « Il y a *plus*, dit-il, dans le mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile, *plus* dans un devenir que dans les formes traversées tour à tour, *plus* dans l'évolution de la forme que dans les formes réalisées l'une après l'autre. La philosophie pourra donc, des termes du premier genre, tirer ceux du second, mais non pas du second le premier ; c'est du premier que la spéculation devrait partir. Mais l'intelligence renverse l'ordre des deux termes, et sur ce point la philosophie antique procède comme fait l'intelligence. Elle s'installe dans l'immuable, elle se donne des *Idées* et passe au devenir par voie d'atténuation et de diminution[1] ». « Une perpétuité de mobilité n'est possible que si elle est adossée à une éternité d'immutabilité, qu'elle déroule en une chaîne sans commencement ni fin. Tel est le dernier mot de la philosophie grecque. Elle se rattache par des fils invisibles à toutes les fibres de l'âme antique. C'est en vain qu'on voudrait la déduire d'un principe simple. Mais si l'on en élimine tout ce qui est venu de la poésie, de la religion, de la vie sociale, comme aussi d'une physique et d'une biologie encore rudimentaires, si l'on fait abstraction des matériaux friables qui entrent dans la construction de cet immense édifice, une charpente solide demeure, et cette charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique, qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine »[2].

M. Bergson adopte une philosophie dynamiste qui est exactement à l'antipode de cette métaphysique naturelle,

1. *Evolution créatrice*, p. 341-342.
2. *Ibid.*, p. 354.



pour cette raison qu'une pareille métaphysique n'est que la mise en système des dissociations, du morcelage effectués sur le flux universel par la pensée commune, c'est-à-dire par l'imagination pratique et le langage. L'intelligence, selon lui, n'est faite que pour penser « les objets inertes, plus spécialement les corps solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail ; nos concepts ont été formés à l'image des solides, notre logique est surtout une logique de solides[1] », elle est incapable de représenter le réel, qui est essentiellement devenir et vie.

L'argument n'a pas fait grand progrès depuis Héraclite, nous voyons même de mieux en mieux son origine sensualiste. Si l'intelligence n'a pour objet que les corps solides, qu'on nous explique le verbe *être*, âme de tout jugement, et qu'on nous montre en quoi l'homme peut différer de l'animal. Si l'objet de l'intelligence n'est pas le *corps solide*, mais l'*être* et tout ce qui a raison d'être, la proposition bergsonienne « *il y a plus dans le mouvement que dans l'immobile* » n'est vraie que des immobilités prises par les sens sur le devenir lui-même. Mais elle est fausse si on l'érige en principe absolu, parce que alors elle veut dire « *il y a plus dans ce qui devient et n'est pas encore que dans ce qui est* ». L'immobile, pour les *sens*, c'est ce qui *est en repos* ; pour l'intelligence, c'est *ce qui est*, par opposition à ce qui devient, comme l'immuable est ce qui est et ne peut pas ne pas être. — Le sensualisme bergsonien confond l'immutabilité qui est supérieure au mouvement avec celle qui lui est inférieure, celle du terme *ad quem* avec celle du terme *a quo*, celle de l'*acte* avec celle de la *puissance*. C'est ainsi qu'il rabaisse la vie immobile de l'intelligence, qui contemple les lois éternelles les plus hautes, jusqu'à l'inertie du corps solide inanimé. De ce point de vue, la vie végétative de l'estomac est supérieure à la vie sensitive des organes des sens, supérieure surtout à la vie immobile de l'intelligence ; le temps est supérieur

1. *Evolution créatrice*, p. 1.



à l'éternité, il est la vie, tandis que l'éternité est une mort. — M. Boutroux répondait de même à Spencer : « L'évolutionnisme est la vérité au point de vue des *sens*, mais au point de vue de l'*intelligence* il reste vrai que l'imparfait n'existe et ne se détermine qu'*en vue* du plus parfait... De plus l'intelligence persiste à dire avec Aristote : « Tout a sa raison, et le premier principe doit être la raison suprême des choses. Or, expliquer, c'est déterminer, et la raison suprême des choses ne peut être que l'être entièrement déterminé »[1]. — « Tel est bien le dernier mot de la philosophie grecque », mais ce n'est point, comme le dit M. Bergson, « par des fils invisibles que cette philosophie se rattache à toutes les fibres de l'âme antique » et à ce qui fait le fond de l'intelligence humaine. Il est faux qu'on ne puisse « la déduire d'un principe simple ». Elle se rattache à l'intelligence par la loi suprême de la pensée et du réel : le principe d'identité, impliqué dans la toute première idée, l'idée d'être. Elle s'y rattache, non pas par un morcelage utilitaire du continu sensible, imposé par les commodités de la vie pratique et le langage, mais par un morcelage de l'être intelligible, qui s'impose, nous allons le voir, sous peine de tomber dans l'absurde.

*
* *

22° L'objection hégélienne (intellectualisme absolu) contre le principe d'identité. — A l'antipode de cet anti-intellectualisme d'Héraclite, repris aujourd'hui par M. Bergson, se trouve l'intellectualisme absolu de Hegel, qui ruine, lui aussi, la valeur objective du principe d'identité. Tandis que la philosophie sensualiste du devenir ramène le rationnel au réel vécu, au fait de conscience, ce qui doit être à ce qui est, le droit au fait accompli, la moralité au succès, la nécessité à une liberté sans intelligence et sans loi, sorte de spontanéité aveugle comme

1. *Etudes d'Histoire de la Philosophie*, p. 202.



l'inconscient de Schopenhauer, la philosophie intellectualiste du devenir ramène au contraire le réel vécu au rationnel, ce qui est à ce qui doit être, le fait accompli au droit, le succès à la moralité, la liberté à la nécessité. Le bergsonisme apparaît ainsi comme un hégélianisme retourné.

Hégel a nié le principe de non-contradiction, du point de vue intellectualiste, au nom même de l'idée d'être, et c'est l'origine de son panthéisme[1]. Son argumentation, exposée dans sa *Logique* (trad. par A. Véra, 2e éd., § 85, t. I, p. 393-412), est justement résumée par l'historien Weber de la façon suivante : « *Etre* est la notion la plus universelle, mais par cela même aussi la plus pauvre et la plus nulle. Etre blanc, être noir, être étendu, être bon, c'est être quelque chose ; mais être sans détermination aucune,

1. Hegel entend réfuter le panthéisme de Schelling dans lequel l'Absolu relativement transcendant devient le monde par une sorte d'évolution descendante qui rappelle l'émanatisme alexandrin.

Selon Hegel, on ne peut expliquer logiquement le passage de cet Absolu unique à la multiplicité des choses ; si cet absolu est parfait en soi et ne peut être perfectionné, comment le monde procéderait-il de lui ; le passage de l'un au multiple serait irrationnel, sans raison. La science, suppose au contraire que tout ce qui est réel est rationnel et logique. Bien plus le réel n'est autre que le rationnel.

Hegel est ainsi conduit à admettre comme principe de toute connaissance et de toute réalité l'*idée réelle d'être*, qui, par une nécessité interne et selon une logique supérieure à celle du principe de contradiction, se détermine progressivement en genres, espèces, individus et constitue par son évolution ascendante les règnes minéral, végétal, animal, jusqu'à ce qu'enfin elle prenne conscience d'elle-même avec l'apparition de l'homme. Cette conscience de l'absolu passe de la connaissance confuse à la connaissance distincte, avec l'évolution de la pensée humaine, individuelle et collective, jusqu'à ce qu'apparaisse l'évolutionnisme idéaliste, la philosophie de l'*Idée créatrice*, supérieure à toutes les formes de l'art, de la religion et de la philosophie.

Le point de départ de cette philosophie est l'identification de l'idée d'être avec la réalité même de l'être général, identification qui est contraire au témoignage de la conscience, et au principe de contradiction. Dans le cours de l'évolution, c'est une violation constante du principe de contradiction, du principe de causalité, car le plus sort du moins, du principe de mutation, car le changement est sans sujet qui change, du principe de finalité, car les formes inférieures de l'évolution n'ont pu être ordonnées aux formes supérieures. Cette ordination passive supposerait une ordination active. Or, selon cette doctrine, il n'existe point à l'origine d'intelligence ordonnatrice.



c'est n'être rien, c'est ne pas être. *L'être pur et simple équivaut donc au non-être.* Il est à la fois lui-même et son contraire. S'il n'était que lui-même, il demeurerait immobile, stérile ; s'il n'était que le néant, il serait synonyme de zéro, et, dans ce cas encore, parfaitement impuissant et infécond. C'est parce qu'il est l'*un* et l'*autre*, qu'il *devient* quelque chose, autre chose, toutes choses. La contradiction même qu'il renferme se résout dans le *devenir*, le développement. Devenir, c'est à la fois être et n'être pas encore (ce qu'on sera). Les deux contraires qui l'engendrent, l'être et le non-être, se retrouvent en lui, fondus, réconciliés. Une nouvelle contradiction s'en dégagera, qui se résoudra en une nouvelle synthèse, et ainsi de suite, jusqu'à l'avènement de l'idée absolue »[1].

Pour se rendre compte du sophisme contenu dans cet argument, il suffit de le mettre en forme. On a : L'Etre pur est indétermination pure. Or, l'indétermination pure est pur non-être. Donc l'être pur est pur non-être. Le moyen terme « indétermination pure » est pris en deux acceptions différentes : dans la majeure il désigne la négation de toute détermination générique, spécifique ou individuelle, mais non point la négation de l'entité (idéale ou réelle) qui transcende les déterminations génériques dont elle est susceptible. Dans la mineure au contraire, l'indétermination pure est non seulement la négation de toute détermination générique, spécifique et individuelle, mais encore la négation de l'entité ultérieurement déterminable. L'argument revient donc à dire : l'être pur est l'être indéterminé. Or, l'être indéterminé est pur non-être. La mineure est visiblement fausse[2].

On ne voit pas d'ailleurs pourquoi le devenir devrait sortir de cette contradiction réalisée, de cette identification des contradictoires. Il faut au contraire redire avec Aristote: « Prétendre que l'être et le non-être s'identifient, c'est

1. Cf. aussi G. Noel, *La Logique de Hégel*, p. 23-52 et p. 135-159. Paris, Alcan, 1897.
2. Cf. Zigliara, *Summa Philosophica*, t. I, Critica, p. 247-252.

admettre l'éternel repos, plutôt que le mouvement éternel. Il n'y a rien, en effet, en quoi se puissent transformer les êtres, puisque *tout est dans tout.* » (IV *Met.*, c. v.)

Enfin cet intellectualisme absolu de Hegel ne détruit pas moins toute science que l'anti-intellectualisme d'Héraclite et de M. Bergson. Tout raisonnement suppose que chacune des idées qu'il emploie représente une réalité dont la nature reste *la même* ; or, le principe d'identité n'est plus pour Hegel qu'une loi de la logique inférieure, de l'entendement qui travaille sur des abstractions, et non pas une loi de la logique supérieure, de la raison et de la réalité. « Il s'ensuit, comme le remarquait Aristote, (IV *Met.*, c. IV), qu'on peut affirmer ou nier également tout de toutes choses. que tout le monde dit la vérité et que tout le monde ment, et qu'on avoue soi-même son mensonge. » — Du reste, Hegel lui-même reconnaît « que s'il est vrai de dire que l'être et le non-être ne font qu'un, il est tout aussi vrai de dire qu'ils diffèrent et que l'un n'est pas l'autre ». (*Logique*, t. I, p. 404.) Il s'ensuit qu'on ne peut plus rien dire et qu'on peut tout dire. — Si ce n'est pas détruire toute science, c'est ne lui attribuer qu'une valeur toute relative, et ne plus conserver d'elle que le nom.

Les objections contre la valeur ontologique du principe de contradiction ne portent donc pas. Celles de Hégel, comme celles d'Héraclite et du Bergsonisme, ne sont que des paralogismes. Ces philosophes admettent que le principe de contradiction est loi de la pensée raisonnante et du discours, il faut admettre qu'il est aussi loi de l'être ; en d'autres termes l'*absurde* n'est pas seulement *impensable*, il est aussi *irréalisable*, aucune puissance si grande soit-elle ne peut le réaliser. C'est là l'évidence première de l'intelligence ; sa valeur ontologique repose sur celle de la notion d'être que nous avons longuement défendue. Les objections que nous venons d'examiner sont incapables de l'infirmer ou de l'amoindrir en quoi que ce soit.

Dans ses *Dilemmes de la Métaphysique pure* p. 2, Renouvier, après plusieurs autres, mettait encore une fois en doute l'objectivité du principe de contradiction. Qu'il nous

suffise de répondre avec M. Evellin (*Congrès de Métaphysique*, Paris, 1900, p. 175) : « Si la loi de non-contradiction s'imposait à la pensée, mais non pas au réel, l'être perdrait précisément ce qui le fait être, c'est-à-dire son identité avec lui-même, et par conséquent il ne serait plus. Tout disparaîtrait dans un insaisissable écoulement... Le principe d'identité n'est pas seulement l'exigence essentielle de la pensée, c'est lui-même qui constitue la nature, en l'affranchissant en son fond du phénomène. » — Le principe de substance n'est, en effet, nous allons le voir, qu'une détermination du principe d'identité. Les principes de raison d'être et de causalité se peuvent aussi rattacher à lui par une réduction à l'absurde, c'est dire qu'ils ont comme lui une valeur ontologique, qu'ils sont lois de l'être comme lui.

On le voit dès maintenant, si le principe d'identité et de non-contradiction est sans valeur objective, le panthéisme évolutionniste a cause gagnée, la réalité fondamentale est *devenir*. Si, au contraire, l'universalité absolue et l'objectivité de ce principe s'imposent, la réalité fondamentale devra être *identité pure*, *Ipsum esse subsistens*, pur être, ou pur acte, pure perfection, et par là même transcendante, c'est-à-dire essentiellement distincte du monde qui, lui, est composé et changeant. — L'hégélianisme, l'héraclitéisme, le bergsonisme constituent ainsi, par l'aveu de la contradiction qu'ils renferment, une *preuve par l'absurde du Dieu transcendant*.



23° Le principe de substance, détermination du principe d'identité. — Son rapport avec la démonstration de l'existence de Dieu. — Il est aisé de voir que le principe de substance, nié par la philosophie du devenir, n'est qu'une détermination du principe d'identité. Il importe de le rappeler ici pour autant que les preuves de l'existence de Dieu supposent l'existence de substances et de substances



distinctes. Dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1902, p. 398, « *La dernière idole* », M. Hébert écrivait : « Le principe de causalité conduisant à une cause première extrinsèque, *quidquid movetur ab alio movetur*, tire sa lucidité apparente d'une image spatiale, introduite de façon illégitime dans un problème de nature métaphysique ; on suppose que les moteurs et les mobiles sont des substances distinctes, ce que nie le panthéisme. » La même objection, nous venons de le voir, a été développée par M. Le Roy dans les pages qu'il a consacrées au postulat du morcelage. Pour lui, comme pour M. Bergson, la substance est « une position dans l'espace », résultat du morcelage utilitaire du continu sensible. Du point de vue empiriste ou des sens, il est difficile en effet de dire autre chose. Du point de vue de l'intelligence au contraire, la substance est conçue comme une réalité foncière, d'un autre ordre que la quantité et les qualités sensibles. Tout entière dans le tout et tout entière en chaque partie, elle assure l'unité du tout. Les sens ne la peuvent saisir, comme telle, de soi elle n'est accessible qu'à l'intelligence (S. Thomas, IIIa, q. 76, a. 7). On l'appelle cependant un *sensible, per accidens*, parce que les sens l'atteignent accidentellement comme sujet des phénomènes qu'ils connaissent directement. La vue perçoit en effet non pas la couleur en général, mais le *coloré*, un sujet coloré, elle l'atteint en tant qu'il est *coloré*, et l'intelligence l'atteint en tant qu'il est *substance*, dès la simple présentation d'un objet sensible, sans recherche aucune. *Sensibile per accidens est quod statim ad occursum rei sensatæ apprehenditur intellectu* (*De Anima*, l. II, *Comm. de S. Th.*, leç. 13). La substance est ainsi saisie par l'intelligence dès que le premier des sens internes a réuni les données de chacun des sens externes.

Au regard de cette intelligence, la substance n'est qu'une détermination première de l'être, nécessaire pour rendre intelligible en fonction de l'être un groupe phénoménal qui se présente comme autonome. Lors de la première présentation d'un objet sensible quelconque, comme les langes dont un enfant est enveloppé, tandis que la vue

saisit la couleur de cet objet, le toucher sa forme et sa résistance, l'intelligence saisit confusément l'*être*, « quelque chose qui est ». Ce premier objet connu par l'intelligence deviendra d'une façon précise *sujet un et permanent* (substance) lorsque l'intelligence remarquera la multiplicité de ses phénomènes et leur changement. Le multiple, en effet, n'est intelligible qu'en fonction de l'un, et le transitoire qu'en fonction du permanent ou de l'identique ; parce que « tout être, de soi, est un et le même », c'est une des formules du principe d'identité. *Dire qu'un être est substance, c'est dire qu'il est un et le même sous ses phénomènes multiples et changeants.* Le principe de substance n'est donc qu'une détermination du principe d'identité, l'idée de substance une détermination de l'idée d'être. Dans la genèse de ses connaissances, l'intelligence passe de l'idée d'être, qui contient déjà implicitement l'idée de substance, aux idées confuses de manière d'être, de phénomène, de multiplicité, de changement ; elle cherche à rendre intelligibles ces nouvelles idées à la lumière de l'idée d'être ; c'est alors qu'elle connaît le « quelque chose qui est » comme sujet un et permanent, comme *être* au sens plein du mot, comme *ce qui existe en soi ou subsiste* (*substance*). De là elle est conduite à préciser l'idée de manière d'être, de phénomène, qui ne peut se définir qu'en fonction de ce qui existe en soi : *ens entis*. L'idée confuse de phénomène précise ainsi l'idée de substance, et est ensuite précisée par elle (S. Thomas, *Summ. Theol.*, Ia, q. 85, a. 5). — Le morcelage qui sépare l'être et le phénomène n'est donc pas un morcelage utilitaire du continu sensible, c'est un morcelage de l'intelligible, qui s'impose métaphysiquement ou *a priori*, en vertu du principe d'identité.

De ce point de vue se résout facilement la seconde antinomie kantienne, qui porte sur la substance corporelle : le continu est *divisible*, mais non pas *divisé* à l'infini[1]; la substance corporelle et étendue n'est pas une collection contradictoire d'indivisibles inétendus, son unité est

1. Aristote, *Physic.*, l. VI.



assurée par un principe supérieur à l'ordre spatial, la forme substantielle qui est *toute dans le tout et toute en chaque partie* et qui demande telle étendue *minima* comme condition de la subsistance du composé.

Quant à la distinction numérique des substances individuelles de l'ordre sensible (distinction présupposée par certaines preuves de l'existence de Dieu, mais non essentielle à ces preuves), nous n'en aurons souvent qu'une certitude physique, celle de l'expérience et des lois approchées que la science expérimentale découvre. Mais le critère de l'unité substantielle d'un être ne sera pas seulement, comme le croit M. Le Roy[1], son unité quantitative dans l'espace, unité perceptible au toucher. Cette unité quantitative ne suppose souvent qu'une union accidentelle, celle d'un agrégat de molécules. Le vrai critère de l'unité substantielle d'un être sera l'activité, et « l'action qui révèle l'unité du tout doit être produite par une seule partie, et non par l'association des parties, mais il faut que dans cette action se révèle l'influence des autres parties ; — exemple souvent cité : une jument qui a l'os canon brisé produit un poulain qui présente à l'os canon une soudure comme s'il avait été fracturé ». C'est à l'aide de ce principe qu'on établit l'individualité des animaux supérieurs[1]. Lorsque, dans le réel, nous distinguons deux animaux ou l'animal et son milieu, ce n'est pas seulement un « arrangement, une simplification commode pour la parole et pour l'action ». M. Bergson, dans l'*Evolution créatrice*, avoue que le corps vivant est isolé par la nature elle-même, bien que son individualité ne soit pas parfaite.

Pour ce qui est de la distinction substantielle des âmes humaines, elle est objet de certitude métaphysique et peut se démontrer rigoureusement. L'intelligence qui fonde la liberté est intrinsèquement indépendante de l'organisme dans l'exercice de son acte, qui atteint l'être universel, elle

1. *Rev. de Met. et Mor.*, juillet 1899, p. 383.

1. Cf. P. DE MUNNYNCK, « *L'individualité des animaux supérieurs* », *Revue Thomiste*, 1901, p. 664.

suppose donc un principe subsistant et simple, intrinsèquement indépendant de la matière, du monde des corps (*operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi*). Ce principe subsistant et simple, qui a conscience de soi et est maître de soi, doit être distinct des principes subsistants semblables. S. Thomas l'établit longuement, Ia, q. 75,a. 2 : *Intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile... Si unus intellectus esset omnium hominum, non posset diversificari actio intellectualis mea et tua respectu ejusdem intelligibilis* : *esset tantum una intellectio.* — Enfin il deviendra évident que les âmes humaines sont distinctes de l'Absolu, si l'on démontre qu'il ne peut y avoir au sein de l'Absolu ni multiplicité ni devenir.

Le principe de raison d'être va nous montrer précisément que tout ce qui est multiple (composé) et changeant ne peut avoir en soi sa raison d'être, et doit en fin de compte avoir sa raison dans un être qui est pure identité, pur être, pur acte, pure perfection. — De ce point de vue, il importe peu que le monde dont nous partons pour prouver Dieu soit une seule substance ou plusieurs substances, il suffira qu'il y ait en lui multiplicité (au moins accidentelle) et devenir. Dieu ne pourra être conçu comme la substance du monde, ce serait dire qu'il est déterminé et par là même perfectionné par les phénomènes multiples et transitoires qui se surajouteraient à Lui. Il cesserait d'être à l'être comme A est A, pur être, ou pur acte.



24° Le principe de raison d'être, fondement plus prochain des preuves de l'existence de Dieu. Il se rattache au principe d'identité par une réduction à l'impossible, en ce sens, il est analytique. — *Le principe de raison d'être*, sur lequel reposent les preuves de l'existence de Dieu, n'est pas, comme le principe de substance, une simple détermination du principe d'identité, mais il s'y rattache par une réduction à l'impossible. — Le principe de raison d'être se formule :



« Tout ce qui est a sa raison d'être », ou « tout être a une raison suffisante », conséquemment « tout est intelligible ». Ce principe est évident de soi, et ne saurait être l'objet d'une démonstration directe, mais il se démontre indirectement ou par l'absurde. La démonstration directe donne, par l'intermédiaire d'un moyen terme, l'évidence *intrinsèque* d'une proposition non immédiate ou non évidente de soi. La démonstration par l'absurde d'un principe immédiat et déjà évident ne peut prétendre en donner l'évidence *intrinsèque*, elle prouve seulement que celui qui nie ce principe est amené à nier le principe de contradiction, que celui qui en doute est amené à douter du principe de contradiction. C'est une doctrine unanimement reçue dans l'École : la métaphysique explique et défend les premiers principes par réduction à l'impossible, en les rattachant au principe d'identité, immédiatement impliqué dans toute la première idée, l'idée d'être[1].

« *In principiis per se notis*, dit S. Thomas, *ordo quidam invenitur, ut quædam in aliis simpliciter contineantur* : *sicut omnia principia reducuntur ad hoc, sicut ad primum* : « *impossibile est simul affirmare et negare, ut patet per Philosophum in* IV *Métaph.*, text. 9. » (IIa, IIæ, q. 1 a 7.)

Exposons cette réduction à l'absurde. Il faut préciser d'abord le sens de la formule du principe : « Tout ce qui est a sa raison d'être. » La raison d'être est double : intrinsèque ou extrinsèque. La raison d'être *intrinsèque* d'une chose est ce par quoi elle est de telle nature déterminée, avec telles propriétés et non pas autrement ; le carré doit avoir en soi ce par quoi il est carré, avec telles propriétés, plutôt

1. Cf. IVe *Metaphys.*, *Comment. de S. Thomas*, leç. 6. — *Summ. Theol.*, Ia IIæ, q. 94, a. 2 ; — SUAREZ, S. J., *Disp. Met.*, disp. III, sect. 3, nº 9 ; — JEAN DE S. THOMAS, O. P., *Cursus Phil.*, q. 25, a. 2 ; — GOUDIN, O. P., éd. 1860, t. IV, p. 255 ; — KLEUTGEN, S. J., *Phil. scol.*, nº 293, 294 ; — ZIGLIARA, O. P., *Ontol.*, p. 235 ; *De la lumière intellectuelle*, t. III, p. 255 ; — DELMAS, S. J., *Ontol.*, p. 642. — Nous avons longuement développé ce point, *Revue Thomiste*, sept. 1908, « *Comment le principe de raison d'être se rattache au principe d'identité d'après S. Thomas* », article reproduit dans *Le Sens Commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, p. 208).

que cercle avec telles autres propriétés. S'il était seulement question de raison d'être intrinsèque, ce principe ne serait qu'une simple détermination du principe d'identité ; de ce point de vue en effet, il envisage la substance comme essence. Nier que tout être a en soi ce par quoi il est tel, lorsque par lui-même et par ce qui le constitue en propre il est tel, c'est évidemment nier le principe d'identité, c'est nier que le rouge soit rouge par soi, c'est nier que le carré ait en soi ce par quoi il est carré avec telles propriétés plutôt que cercle avec telles autres. — Mais la raison d'être peut être *extrinsèque*, ainsi disons-nous que les propriétés ont leur raison d'être dans la nature de laquelle elles dérivent, dans la différence spécifique d'où elles se peuvent déduire et qui les rend intelligibles (les propriétés du triangle dans la nature du triangle, la liberté dans la raison capable de délibérer). Nous disons encore qu'un être qui n'est pas par soi a la raison d'être de son existence dans un autre être qui est par soi (cette raison d'être extrinsèque de l'existence d'un être contingent est appelée sa cause efficiente, c'est la raison d'être réalisatrice ou actualisatrice, ce qui le réalise ou l'actualise). Nous disons enfin qu'un moyen qui n'est pas voulu pour lui-même, mais en vue d'une fin a sa raison d'être extrinsèque dans cette fin. La raison d'être extrinsèque peut être, on le voit, cause efficiente ou finale, pour être plus bref, nous l'appellerons cause au sens général du mot, sans parler encore d'efficience.

Si donc on veut préciser la formule du principe de raison d'être en mentionnant la raison d'être intrinsèque et la raison d'être extrinsèque, on dira : « Tout être a la raison d'être de ce qui lui convient, en soi ou dans un autre ; en soi, si cela lui convient par ce qui le constitue en propre ; dans un autre, si cela ne lui convient pas par ce qui le constitue en propre. »

Comme nous venons de le voir, la première partie de la formule, qui vise la raison d'être intrinsèque, n'est qu'une détermination du principe d'identité. C'est de la seconde partie qu'il est vrai de dire qu'elle se rattache au principe suprême par réduction à l'impossible. En d'autres termes,



il n'est pas seulement *inintelligible*, comme le prétendent les Kantiens, mais *contradictoire* de dire qu'un être qui n'a pas en soi sa raison d'être n'a pas sa raison d'être *dans un autre*. — Il est facile de l'établir ; pour la mise en forme de cette réduction à l'impossible, nous utilisons ce qu'a écrit à ce sujet A. Spir dans son ouvrage : « *Pensée et Réalité* »[1].

Soit le principe d'identité : « tout être est par lui-même d'une nature déterminée qui le constitue en propre », A est A, le rouge par lui-même est rouge, le carré par lui-même est carré. — D'où la formule négative qui est le principe de non-contradiction : « un même être ne peut être ce qu'il est et ne pas l'être », être rond et non rond. — D'où une troisième formule, qui peut s'appeler principe des contraires ou des disparates : « un même être ne peut à la fois et sous le même rapport être déterminé de deux manières différentes », exemple : être rond et carré, car le carré en tant que carré s'oppose au rond et est essentiellement non rond. — De là nous sommes conduits à une quatrième formule : s'il y a contradiction à dire « le carré est rond », il n'y en a plus à dire « le carré est rouge », puisque le rapport d'attribution n'est plus le même : parler du carré c'est se placer au point de vue de la forme, parler du rouge c'est se placer au point de vue de la couleur ; le carré peut être rouge sans cesser d'être carré. Mais il y a encore contradiction à dire : « le carré par soi et comme tel, c'est-à-dire par ce qui le constitue en propre, est rouge », car ce qui fait que le carré est carré est *autre* que ce qui fait que le rouge est rouge. Le carré ne peut être rouge par soi. Nous arrivons ainsi à cette quatrième formule : « Ce qui convient à un être, sans lui appartenir selon ce qui le constitue en propre, n'a pas en lui sa raison d'être. » Cette formule immédiatement dérivée du principe d'identité peut encore s'écrire : « Des éléments *de soi* divers ne sont pas *de soi* quelque chose d'un, ne peuvent *de soi* être *unis* ou se convenir. ». — Enfin le principe de raison d'être (extrin-

1. Traduit de l'allemand par M. Penjon. Paris, Alcan, 1896, p. 146, 203.



sèque) affirme davantage : « Ce qui convient à un être sans lui appartenir selon ce qui le constitue en propre, a nécessairement sa raison d'être dans un autre. » — S. Thomas dit de même : « *omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est*[1], *per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet primum et immediatum est* ». C. *Gentes* l. II. c. xv, § 2. — Plus brièvement : « ce qui est sans exister par soi est par un autre » ou « l'union inconditionnelle (incausée) du divers est impossible » ce que S. Thomas exprime en disant : « *Quæ secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa.* » (Iª. q. 3. a 7.)

Ce principe ajoute quelque chose de nouveau à la 4ᵉ formule qui précédait, il affirme en plus une *relation de dépendance, ab alio.* On ne peut prétendre le déduire du principe d'identité par démonstration directe, il est de soi et immédiatement évident, mais il se rattache au principe d'identité par démonstration indirecte ou réduction à l'absurde

On a contesté souvent[2] la possibilité de réduire à l'absurde celui qui nierait le principe de raison d'être (extrinsèque). Toutes les réductions jusqu'ici proposées impliqueraient une pétition de principe. D'où l'on conclut que la négation du principe de raison d'être est seulement *inintelligible*, mais non *absurde*. En d'autres termes il est inintelligible que le contingent soit incausé, mais cela n'est

1. Ce « secundum quod ipsum est » est l'équivalent du καθ' αὑτο και ᾗ αὑτο des *Seconds Analytiques* d'Aristote l. I, c. 4.

2. M. J. Laminne dans la *Revue Néo-scolastique de Philosophie* de Louvain, Nov. 1912, examine la réduction à l'absurde que nous avions exposée dans *Le Sens commun et la Philosophie de l'être*, p. 230. Elle revenait à ceci : « Nier que l'être contingent soit conditionné ou relatif, c'est affirmer qu'il est non-conditionné, non relatif, c'est-à-dire absolu, et c'est être amené à dire : ce qui est, sans être par soi, est par soi. » — « Encore une fois, répond M. J. Laminne, ce raisonnement ne tient que si l'on suppose la nécessité d'une raison d'être pour tout ce qui est ; sinon nier que l'être contingent soit conditionné, c'est affirmer qu'il est absolu en ce sens qu'il ne dépend pas d'un autre, mais non pas en ce sens qu'il ait en lui-même la raison de son existence, qu'il existe par soi. »

pas absurde. S'il était incausé il ne serait ni par soi, ni par un autre, son existence serait sans raison d'être.

Ceux qui raisonnent ainsi, en se séparant de la philosophie traditionnelle, peuvent être réfutés tout d'abord par ce que plusieurs d'entre eux nous concèdent : la nécessité absolue du principe de raison d'être ou de causalité. — Il est en effet absolument impossible que ce qui est absolument nécessaire ne soit pas. Or, le principe métaphysique de raison d'être n'est pas seulement d'une nécessité hypothétique comme les lois physiques, mais d'une nécessité absolue. Donc la négation de ce principe implique une impossibilité absolue, ou une absurdité, car il n'y a d'absolument impossible que l'absurde. — En d'autres termes les objectants devraient tous concéder comme le fait Hume et l'empipirisme radical, que absolument parlant le contingent peut être incausé, ce qui est la négation de la *nécessité absolue* des principes de raison d'être et de causalité, qui deviennent de simples lois empiriques, hypothétiquement nécessaires. Et comme Dieu peut faire que des morts ressuscitent par miracle, comme Il conserve des accidents sans leur substance, Il aurait pu, de puissance absolue, faire un monde dans lequel il y aurait eu des faits sans causes, des commencements absolus, des êtres jaillissant du néant sans cause aucune. Ces commencements absolus seraient des mystères incompréhensibles, mais pas plus que la Trinité ou l'Incarnation ils n'impliqueraient contradiction. Aucun de ceux qui veulent maintenir les lignes générales de la philosophie traditionnelle n'acceptera ces conséquences nécessaires.

En second lieu il faut répondre que la réduction à l'absurde opposée à ceux qui nient la nécessité absolue du principe de raison d'être peut s'établir sans aucune pétition de principe de la façon suivante :

Nier le principe de raison d'être, c'est affirmer que *le contingent*, qui est sans exister par soi, *peut être incausé* ou inconditionné. *Or, ce qui est incausé ou inconditionné est par soi.* Donc l'*être contingent incausé serait en même temps par soi et non par soi*, ce qui est absurde.

C'est ce que S. Thomas dit lui-même : « *omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam ei convenit*, NAM QUOD CAUSAM NON HABET PRIMUM ET IMMEDIATUM EST. » (*C. Gentes*, l. II, c. xv, § 2). Ce qui est incausé doit être par soi et immédiatement l'existence même. L'inconditionné qui ne serait pas l'existence même, n'aurait aucun rapport possible à l'existence, et ne se distinguerait pas du néant. Un commencement absolu, un être jaillissant du néant sans aucune cause est donc absurde, parce qu'il serait d'une part contingent c'est-à-dire *non par soi* et en même temps incausé, inconditionné, non relatif, c'est-à-dire absolu ou *par soi*. L'existence qu'il posséderait lui conviendrait par lui-même et non par lui-même. « Contingent, inconditionné ou incausé » implique donc contradiction.

A cela on objecte en s'inspirant de Hume : Le contingent non causé ne serait *par soi* que *négativement*, c'est-à-dire non par un autre, il ne serait pas *par soi positivement*, car il n'aurait pas en lui-même sa raison d'être, il n'en aurait aucune ni en lui, ni hors de lui[1]. Il ne serait donc ni par soi positivement ni par un autre, son existence serait sans raison d'être, et par suite *inintelligible*, mystère absolument incompréhensible, mais non pas pour cela *absurde*, ni absolument impossible.

Réponse : Ce qui n'est *ni par soi positivement*, *ni par un autre* est non seulement inintelligible, mais absurde et impossible, et ne peut se distinguer du néant. En effet, l'intelligibilité comme la possibilité ne se conçoit que par rapport à l'*être*. Est possible ce qui est capable d'exister, intelligible ce qui a rapport à l'être, objet premier de l'intelligence. Par suite ce qui est absolument inintelligible c'est ce qui ne peut avoir de rapport à l'être ; de même ce qui est absolument impossible c'est ce qui de soi répugne à exister, ce qui n'est pas susceptible d'existence. D'où il suit, au sujet d'une existence actuelle, qu'*une chose ne peut exister*

1. Telle est bien l'objection qui nous est faite par M. J. Laminne, et que nous avons rapportée dans la note précédente.



actuellement sans avoir un rapport actuel à l'existence. Or, le contingent incausé ne pourrait avoir *aucun rapport actuel à l'existence.* En effet, par hypothèse, il n'est *ni par soi, ni par un autre*, il ne peut donc avoir ni par soi ni par un autre ce rapport actuel à l'existence ; ce rapport sans aucun fondement est impossible.

Instance : ce rapport actuel à l'existence serait lui-même sans fondement, c'est-à-dire sans aucune raison d'être, et par suite inintelligible, mais il ne serait pas pour cela absurde ; la réponse précédente n'est qu'une pétition de principe, elle suppose le principe de raison d'être qu'elle prétend défendre par réduction à l'absurde.

Réponse : Ce rapport sans fondement n'est inintelligible que parce qu'il est lui-même sans relation possible avec l'être, il est *en dehors de l'être* et *de l'intelligibilité* comme le néant, et par suite il n'est pas seulement inintelligible, mais absurde et impossible. Pour mieux s'en rendre compte, il suffit de considérer que ce rapport sans fondement serait le rapport de *convenance* de l'existence actuelle à l'être contingent incausé. Or, un rapport de convenance suppose nécessairement deux termes qui ont quelque chose par où ils se conviennent, et ici l'existence actuelle et l'être contingent incausé n'ont rien par où ils se conviennent, puisque par définition le contingent incausé n'existe ni par soi, ni par un autre, il n'a donc rien par où l'existence puisse lui convenir. Ce rapport de convenance n'est donc pas seulement inintelligible mais absurde, il serait le *rapport de convenance de termes qui ne se conviennent pas*, qui n'ont rien par où ils se conviennent.

Et c'est ce qu'a très bien vu Hégel lorsqu'il avoue la contradiction qui se trouve dans un devenir qui est à lui-même sa raison d'être.

D'un mot : le contingent inconditionné ou bien est sans aucune raison d'être et alors il se distingue et ne se distingue pas du néant ; ou bien il est à lui-même sa raison d'être et alors il se distingue et ne se distingue pas de l'Etre par soi.

Cette démonstration indirecte ou par l'absurde ne prétend certes pas donner l'évidence intrinsèque du principe



de raison d'être. Ce principe est déjà évident par lui-même immédiatement. Mais elle montre que la négation de la nécessité de ce principe n'est pas seulement inintelligible et ruineuse, comme le soutient Kant, mais qu'elle est aussi *contradictoire*. Nier ce principe c'est être amené à nier celui de contradiction ; en douter, c'est être conduit à douter de celui de contradiction. En ce sens, nous disons que le principe de raison d'être est analytique. Pour qu'un jugement soit analytique, il n'est pas nécessaire qu'il y ait identité *logique* entre le sujet et le prédicat, un pareil jugement serait une pure tautologie et ne nous apprendrait rien ; dans tout jugement affirmatif, même dans le principe d'identité, il y a diversité logique du prédicat et du sujet et identité réelle. Un jugement est analytique et *a priori* ou synthétique et *a posteriori* suivant que cette identité réelle apparaît par la seule analyse des notions ou par l'examen des choses existantes.

Ici l'analyse des termes nous montre que nous ne pouvons refuser d'admettre l'identité réelle sous la diversité logique, sans tomber dans l'absurde.

Le principe de raison d'être n'est pourtant pas analytique au même titre que le principe d'identité. En effet, dans ce dernier, le prédicat est impliqué dans la notion du sujet, comme les éléments de la définition dans le sujet défini ; tandis que, pour le principe de raison d'être (extrinsèque), le prédicat convient seulement au sujet comme une propriété immédiate convient à l'essence d'où elle dérive. Ce sont deux modes différents d'attribution nécessaire distingués par Aristote (*Seconds Analytiques*, l. I, c. IV, *Comm. de S. Thomas*, leç. 10). — Dans le principe d'identité on affirme que « tout être a une essence propre », par laquelle il se définit : l'homme est l'homme, le lion est le lion, le nécessaire est le nécessaire, il ne peut pas ne pas être, le contingent est le contingent, il peut ne pas être. Nous sommes ici dans l'ordre des définitions, *in primo modo dicendi per se*, disent couramment les scolastiques, en se référant au passage d'Aristote que nous venons de citer. — Le principe de raison d'être au contraire affirme du con-



tingent non point ce qui le définit, mais ce qui est une propriété immédiatement conséquente à sa nature, *in secundo modod icendi per se.* « Bien que, dit S. Thomas, Ia, q. 44, a. 1, ad. 1., le rapport à sa cause n'entre pas dans la définition de l'être qui est causé, il suit de sa nature ; de ce que une chose est être par participation, il suit qu'elle est causée par un autre être. Cette chose ne peut donc exister que si elle est causée, comme l'homme ne peut être homme sans avoir la faculté de rire », qui est une de ses propriétés. On peut et on doit définir l'être contingent sans parler de sa relation de dépendance à l'égard d'un autre être ; le contingent se définit en effet ce qui peut être et ne pas être. Mais on peut nier du contingent sa relation de dépendance à l'égard d'un autre être sans nier en même temps sa contingence, comme nous l'avons établi par notre réduction à l'absurde ou à l'impossible : nier d'un être cette relation de dépendance c'est l'identifier soit à l'Etre par soi, soit au néant.

La principale difficulté que présente le principe de raison d'être c'est sa conciliation avec la liberté (divine ou humaine) : ou bien l'acte libre a une raison d'être déterminante, et il n'est plus libre, ou bien il n'a pas de raison d'être déterminante et il est alors un commencement absolu qui implique contradiction. Nous examinerons cette difficulté dans la dernière partie de cet ouvrage.

*
* *

25° Le principe de causalité efficiente, fondement immédiat des preuves de l'existence de Dieu. L'idée de cause efficiente ; sa valeur ontologique : la causalité efficiente se définissant en fonction de l'être par la réalisation, dépasse l'ordre des phénomènes, c'est un sensible per accidens et per se un intelligible. — Du principe général de raison d'être (extrinsèque) dérivent le principe de causalité efficiente proprement dit, le principe de finalité, et le principe d'induction. — La *raison d'être* est plus

générale que la cause ; la cause est ce dont quelque chose dépend dans son existence[1] ; autrement dit, elle est la raison d'être de l'existence de son effet, et plus particulièrement la cause efficiente est raison d'être en ce sens qu'elle *réalise* ou mieux *actualise*, mais toute raison d'être n'est pas cause, ainsi la différence spécifique est raison des propriétés sans en être la cause.

Nous ne chercherons pas, pour répondre aux empiristes, si cette idée de cause efficiente nous vient de l'expérience externe (résistance que nous opposent les corps) ou de l'expérience interne (sentiment de l'effort que nous exerçons sur ces corps extérieurs ; certains ont prétendu que ce n'est là qu'une sensation afférente et non pas efférente). Il est inutile aussi de rechercher si, pour la connaissance sensible (telle qu'elle est chez l'animal), l'effort est seulement *suivi* du déplacement du mobile extérieur, ou s'il *produit*, *réalise* ce déplacement. Hume et tous ses disciples affirment que les sens ne nous montrent pas des faits de *causalité*, mais seulement des faits de succession. Il est certain que la causalité ne peut être perçue par les sens comme la couleur ou le son, ce n'est pas un *sensible per se*, c'est, comme la *substance*, une réalité d'ordre intelligible *per se* (noumène), mais qui mérite le nom de *sensible per accidens* « *quia statim percipitur ab intellectu ad occursum rei sensatæ* » (*De Anima*, l. II, *Comm. de S. Th.*, leç. 13). Le sens atteint la chose qui est cause, mais non pas selon la raison de cause. De même que seule l'intelligence perçoit l'*être* comme tel, de même que seule elle perçoit la *substance* comme telle sous les qualités sensibles, couleur, son, odeur qu'atteignent les sens ; de même elle seule peut percevoir (*per se*) la *réalisation* ou *production*, *ou actualisation* de ce qui arrive à l'existence. La réalisation n'a de sens en effet qu'en fonction de l'être, et ne peut donc être saisie comme

1. L'existence d'une chose (ou d'un devenir) dépend à des titres divers de la *cause formelle* qui la spécifie intrinsèquement, de sa *cause matérielle* qui l'individualise, de sa *cause efficiente* qui la produit, de sa *cause finale* à laquelle elle est ordonnée. L'idée exemplaire est une cause formelle extrinsèque.



telle que par la faculté qui a pour objet formel l'*être* et non pas la couleur et le son ou le fait interne. Dès que les sens montrent un changement, la raison en cherche la raison d'être réalisatrice. Peu importe donc quelle expérience, quelle image sensible nous fournit l'idée de cause ; cette idée ne tire pas sa valeur absolue, universelle et ontologique de son origine sensible, (elle pourrait être innée et avoir cette même valeur), mais de son rapport avec l'*être*, objet formel de l'intelligence. Nous sommes absolument certains que *tout être qui peut ne pas être a besoin d'une cause efficiente*, c'est-à-dire a besoin d'être *réalisé* (dans le temps ou *ab æterno*, peu importe), parce que l'intelligence a cette intuition : l'existence ne convenant pas à cet être selon ce qui le constitue en propre *per se primo*, ne peut lui convenir que par un autre, *ab alio* ou *per aliud*.

Il est inutile d'y insister après la défense de la nécessité absolue du principe de raison d'être (extrinsèque), qui est seulement précisé ici par celui d'efficience, comme il le sera par celui de finalité.

Cette conception de la causalité n'est donc nullement anthropomorphique, la causalité universelle n'est pas la projection au dehors d'une expérience interne, d'un fait de la vie humaine. La causalité n'est pas, comme l'attraction universelle, une expérience généralisée, c'est l'objet d'une notion première qui appartient à l'intelligence humaine, non point en tant qu'humaine, mais en tant qu'intelligence. En tant qu'humaine, notre intelligence a pour objet l'essence des choses sensibles, en tant qu'intelligence, comme toutes les intelligences, elle a pour objet formel et adéquat l'être. (S. Thomas, *Summ. Theol.*, Ia, q. 12, a. 4 c. et ad 3um.) Or, nous venons de définir la causalité immédiatement en fonction de l'être. Par là nous avons établi sa *valeur ontologique*, et nous avons posé le fondement éloigné de sa *valeur transcendante* et analogique, en d'autres termes de la possibilité de l'attribuer à Dieu. Nous verrons plus loin, n° 29 et 30, que l'être pourra être attribué à Dieu, parce qu'il n'est pas une notion univoque comme un genre, mais parce qu'il transcende les genres, il faudra en dire

autant de la causalité et des autres notions (intelligence et volonté) qui se définissent par un rapport immédiat à l'être, et non pas à telle ou telle modalité de l'être.

*
* *

26° Tout devenir et tout composé demandent nécessairement une cause. — Le principe métaphysique de causalité, ainsi rattaché à l'être, va s'appliquer à tout ce qui n'existe pas par soi, c'est le cas de tout devenir, et, à un point de vue plus universel et plus profond, de tout composé. — Le devenir demande d'abord une *raison d'être extrinsèque*, parce qu'il est union successive du divers (ex. : ce qui est violet devient rouge). Or l'union inconditionnelle du divers est impossible, car des éléments de soi divers ne peuvent de soi être unis (pr. d'identité). — Cette raison extrinsèque est une *cause efficiente* : le devenir qui est réalisé peu à peu doit être réalisé par autre chose que par lui. En effet, comme le montre Aristote en réponse aux arguments de Parménide et d'Héraclite (*Phys.*, l. I, c. VIII, et *Met.*, l. IX en entier), le devenir suppose à son origine un milieu entre l'être déterminé et le pur néant, ce milieu c'est l'être indéterminé ou la puissance (*ex ente jam determinato non fit ens, quia jam est ens* ; *ex nihilo nihil fit* ; *et tamen fit ens*). (Cf. supra, n° 21.) Le devenir est ainsi le passage de la puissance à l'acte ; ce qui pouvait être chaud mais ne l'était pas, le devient ; le disciple qui avait la puissance réelle de devenir philosophe (puissance réelle que n'a pas le chien) mais ne l'était pas, le devient. La puissance qui *de soi* n'est pas l'acte ou n'est pas actualisée, ne peut être actualisée *par soi* (le nier serait nier le principe d'identité). Elle ne peut donc être actualisée que par quelque chose, qui est en acte. Mais il est impossible que la même chose soit en puissance et en acte sous le même rapport, il faut donc que la puissance qui passe à l'acte soit actualisée par quelque chose *d'autre* ; et ce quelque chose qui actualise ou réalise, c'est précisément la cause efficiente. *De potentia*



non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu. Non est autem possibile ut idem sit simul in actu et in potentia secundum idem (Ia, q. 2, a. 3).

Le devenir est ainsi rendu intelligible, non pas en fonction du *repos* (comme le faisait Descartes qui se plaçait au point de vue mécanique et non pas métaphysique), mais en fonction de l'*être*, par la division de l'être en puissance et en acte. Cette division s'impose, nous l'avons vu (nº 21), si l'on veut maintenir contre Parménide l'existence du devenir et contre Héraclite la valeur objective du principe d'identité. Ce sera le fondement des preuves par le mouvement, par les causes efficientes et par la contingence.

Ce n'est pas seulement le devenir qui est ainsi rendu intelligible, c'est encore, dans l'ordre statique et dans les dernières profondeurs de l'être que le devenir n'atteint pas, la multiplicité ou diversité. D'abord toute multiplicité (1º pluralité d'êtres possédant un élément commun et ayant à ce titre une unité de similitude spécifique, générique ou seulement analogique, 2º pluralité de parties dans un seul et même être, ayant à ce titre une unité d'union) demande une *raison d'être extrinsèque.* En effet, une pareille multiplicité est union du divers. Or, l'union inconditionnelle du divers est impossible. Des éléments de soi divers ne peuvent pas de soi et comme tels être unis, ni même être semblables (pr. d'identité) ; *multitudo non reddit rationem unitatis* (cf. plus loin, preuve de Dieu par les degrés des êtres, nº 39).

Cette raison d'être extrinsèque doit être une *cause efficiente*, c'est-à-dire un principe d'actualisation. En effet, la multiplicité, comme le devenir, est toujours composition de puissance et acte, et non pas pur acte, acte par elle-même. Aristote l'a montré encore contre Parménide. Ce dernier déclarait toute multiplicité illusoire, comme tout mouvement, au nom du principe d'identité. « Tout ce qui est en dehors de l'être (*autre* que l'être) est non-être, disait le philosophe d'Elée, et le non-être n'est pas. Donc l'être est un, et il n'y a qu'un être, car on ne peut rien concevoir qui s'ajoute à l'être pour y introduire une diffé-

renciation ; cela même serait de l'être. Autrement dit, s'il y avait deux êtres, ils devraient se distinguer l'un de l'autre par *autre* chose que par l'être, et ce qui est *autre* que l'être est non-être. Or, l'être est, le non-être n'est pas, on ne sortira pas de cette pensée » (cf. Aristote, I *Met.*, c. v. *Comm. de S. Thomas*, leç. 9). — C'était en réalité nier le monde, l'absorber en Dieu qui seul est absolument un et immuable, et il faut savoir gré à Parménide d'avoir si puissamment affirmé la loi suprême de la pensée et du réel, le principe d'identité, fondement de toute preuve de Dieu. Mais enfin le monde existe, c'est un fait, et en lui nous voyons de la multiplicité ; la multiplicité est aussi dans les concepts. Il faut l'expliquer, sans cependant abandonner le premier principe de la raison.

Platon, dans le *Sophiste* (241 D, 257 A, 259 E), pour expliquer le multiple, ne craint pas, « au risque de passer pour parricide, de porter la main sur la formule de Parménide, et d'affirmer que le *non-être* est », milieu entre l'être et le pur néant, limite de l'être. En vertu du principe même d'identité, les objets que nous connaissons, ayant l'être comme élément commun, ne peuvent différer les uns des autres par cet élément commun. Force est donc de dire qu'ils diffèrent par autre chose que l'être ; et ce qui est autre que l'être est non-être. Il faut donc affirmer que le non-être est, milieu entre l'être et le pur néant, limite de l'être.

Aristote précise : la distinction de plusieurs individus d'une même espèce ne s'explique que si l'on admet le *non-être réel*, ou la *matière*, comme sujet et limite de la forme commune à ces individus. Ainsi la matière (en tant qu'elle exige telle quantité et non pas telle autre) est principe d'individuation, et suffit à distinguer deux individus, qui à ne considérer que leur forme et leurs qualités seraient indiscernables, comme deux gouttes d'eau. — S. Thomas précise encore : la multiplicité ou la distinction des êtres en général ne s'explique que si l'on admet en chacun d'eux le *non-être réel*, ou *puissance*, comme sujet et limite de *l'acte d'exister* qui est commun à tous ces êtres, *actus multi-*

plicatur et limitatur per potentiam (Ia, q. 7, a. 1 *C. Gentes*, l. II, c. LII). Les minéraux, les végétaux, les animaux, les hommes, les anges ont tous un élément commun, l'*existence*, et un principe qui les différencie, une *essence* susceptible d'exister et qui reçoit l'existence selon sa capacité plus ou moins restreinte, depuis la pierre à l'esprit pur. On voit que ce composé d'*essence* et *existence*, qui est union du divers, demande une raison d'être extrinsèque, l'union inconditionnelle du divers est impossible ; cette raison d'être doit être actualisatrice, puisque ce composé n'est pas de soi actualisé, n'est pas existant de soi et comme tel. *Omne compositum causam habet, quæ enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa* Ia, q. 3, a. 7.

La multiplicité est ainsi rendue intelligible en fonction de l'être, par la division de l'être en puissance et acte. Cette division s'impose, si l'on veut maintenir l'existence du multiple, sans nier la valeur objective du principe d'identité. C'est ce principe qui nous oblige à distinguer en tout ce qui est et peut ne pas être, le non-être réel ou puissance et l'être, l'essence et l'existence, et c'est ce même principe, uni au principe de raison d'être, qui va nous obliger de rattacher tous les êtres à l'Etre même subsistant, *Ipsum esse subsistens*, qui seul est à lui-même sa raison, parce que seul il est identité pure. Le principe suprême de la pensée apparaîtra alors comme principe suprême du réel (Ia, q. 3, a. 4 et 7).

*
* *

27° Le principe de finalité, dérivé du principe de raison d'être. La connaissance de sa valeur absolue bien loin de supposer celle de l'existence de Dieu doit nous permettre de l'acquérir. — Tout devenir et tout composé demandent donc une cause efficiente. Ils demandent aussi nécessairement une cause finale, ils exigent deux raisons d'être extrinsèques. Nous aurons à insister sur ce second point à propos de la preuve par l'ordre du monde, mais il convient

dès maintenant de rattacher le principe de finalité au principe de raison d'être, pour compléter ces notions de métaphysique générale, préliminaire indispensable aux preuves de l'existence de Dieu.

L'idée de fin ou de but nous vient de notre activité d'êtres raisonnables, nous nous proposons des fins et agissons en vue de les réaliser. Quant aux sens, seuls ils n'atteignent pas plus la finalité que la causalité, que la substance, que l'être. L'animal, dit S. Thomas, veut par instinct les choses qui sont moyens, et celle qui est fin, sans percevoir la *raison d'être* du moyen dans la fin, ainsi l'oiseau ramasse la paille *pour* le nid, sans se rendre compte que le nid est la *fin*, la raison d'être de son action. (Ia, IIæ, q. 1, a. a. 2). L'homme au contraire, parce qu'il est doué d'intelligence, faculté de l'être, non seulement trouve l'idée de fin dans sa propre activité, mais lorsqu'il veut rendre intelligible en fonction de l'être l'action de n'importe quel agent intelligent ou non intelligent, animé ou inanimé, il s'aperçoit que cette action exige aussi nécessairement une fin qu'elle exige une cause efficiente. Et il formule le principe de finalité : *Tout agent agit pour une fin. Omne agens agit propter finem* (Aristote, *Phys.*, II, c. III. — S. Thomas, *Summ. Theol.*, Ia, q. 44, a. 4. — Ia, IIæ, q. 1, a. 2. — *C. Gentes*, l. III, c. II).

Ce principe, qui est évident de soi si l'on en comprend bien les termes, n'est nullement une extension anthropomorphique de notre expérience interne, il est facile de le rattacher au principe de raison d'être.

Il est tout d'abord évident de soi, lorsqu'on entend ce que signifie le mot *fin*. La fin n'est pas seulement le terme ou le résultat de l'action, c'est ce *pourquoi* l'action est accomplie, τὸ οὗ ἕνεκα, *id cujus gratia aliquid fit*, c'est une *perfection déterminée* qui de soi *convient* à l'agent, comme son bien, et pour laquelle il agit. Il ne suffit pas qu'elle lui arrive accidentellement par un heureux hasard, il faut que l'action lui soit *ordonnée*.

Or, tout agent, en dehors des effets accidentels qui résultent de sa rencontre avec d'autres agents, produit,



selon sa loi naturelle, un effet *déterminé*, qui par lui-même lui *convient* comme sa perfection, son bien. Il ne peut produire cet effet déterminé et convenable plutôt que tout autre, que s'il *tend* vers lui plutôt que vers tout autre. Il n'est pas nécessaire qu'il y tende en connaissance de cause, mais au moins parce qu'il est naturellement *ordonné* à lui.

Ainsi le sens de la vue a un acte non pas indifférent, mais déterminé qui est pour lui un bien, une perfection qui convient à sa nature. Comment la vue perçoit-elle les couleurs au lieu d'entendre les sons, ou de goûter les saveurs, sinon parce qu'elle est naturellement *ordonnée* à la vision et non pas à l'audition, parce que la vision est sa *raison d'être* ? C'est là une évidence intellectuelle, qui dépasse certes la portée des sens, mais qui est aussitôt perçue par l'intelligence, faculté de l'être, à la simple considération d'un organisme comme l'œil ou l'oreille. La finalité est un *sensible per accidens* et un *intelligible per se*. Nous n'avons pas besoin de faire un raisonnement pour découvrir que l'œil est fait *pour* voir, ou que les ailes de l'oiseau sont faites *pour* le vol. C'est pour la raison naturelle une évidence : l'oiseau ne vole pas seulement *parce* qu'il a des ailes, mais il a des ailes *pour* voler. Le vol est une raison d'être de sa constitution. C'est là une intuition intellectuelle, qui écarte virtuellement l'objection du hasard heureux, car le hasard est chose accidentelle, l'effet fortuit est un résultat accidentel de la rencontre de deux agents, la vision au contraire n'est pas un effet accidentel de l'œil, elle est son effet naturel.

Ce principe de finalité « tout agent agit *pour* une fin » n'est pas seulement évident de soi lorsqu'on en comprend les termes, mais il peut se démontrer indirectement par l'absurde. Nier ce principe, c'est, en effet, être amené à nier celui de raison d'être ; et ce dernier, nous l'avons vu, ne peut être rejeté sans qu'on soit obligé de rejeter celui de contradiction.

En effet : si tout agent produit, non pas un effet quelconque, indifférent, mais un effet déterminé qui de soi lui convient, *sans tendre vers cet effet*, sans lui être *ordonné*, si le



gland produit le chêne plutôt que le peuplier, sans être *ordonné* à l'un plutôt qu'à l'autre, si l'œil produit la vision plutôt que l'audition, sans être *ordonné* à l'une plutôt qu'à l'autre, il s'ensuit que la détermination et la convenance non accidentelle de l'effet sont *sans raison d'être*. Elles n'ont pu être produites dans l'effet que si elles étaient d'une certaine manière dans la cause efficiente, or, elles ne pouvaient s'y trouver actuellement et formellement comme elles sont dans l'effet lui-même, mais seulement d'une façon *virtuelle*, en tant que la cause efficiente *tendait* vers cet effet plutôt que vers un autre, en tant qu'elle était *ordonnée* à lui. Ainsi la puissance nutritive et l'aliment contiennent virtuellement la nutrition, tandis que la vue et son objet ne la contiennent pas, on ne se nourrit pas avec un beau spectacle, on ne digère pas avec les yeux. L'estomac est ordonné à la digestion, comme l'œil à la vision. Nier cet ordre, c'est nier la raison d'être de la détermination et de la bonté ou de la convenance non accidentelle de l'effet produit. C'est ce que dit S. Thomas, Ia, q. 44, a. 4 « *Omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud nisi a casu.* » Si l'agent ne *tendait* pas vers son effet, n'avait pas une *intention*, au moins naturelle, n'était pas naturellement ordonné à son effet, il ne produirait pas plus tel effet que tel autre, si ce n'est accidentellement, par hasard, c'est dire qu'il n'aurait pas d'effet naturel. En d'autres termes, l'action est essentiellement *intentionnelle*, ou ordonnée à une fin ; sans cette tendance, non seulement son effet, mais elle-même est sans raison d'être ; elle reste sans détermination et sans convenance, elle n'est pas plus attraction que répulsion, vision qu'audition, digestion que respiration. Il faut une raison d'être spéciale pour que la cause efficiente agisse au lieu de rester en repos, de ne pas agir, et pour qu'elle produise ceci plutôt que cela. — Enfin le principe même de l'action, la puissance (active ou passive) ne se conçoit que comme essentiellement ordonnée à son acte : *potentia*

dicitur AD *actum*[1], c'est une des formules du principe de finalité ; la puissance est pour l'acte, comme l'imparfait *pour* le parfait, le relatif *pour* l'absolu. Seul l'absolu a en lui-même sa raison d'être. C'est pourquoi la fin est la plus noble des quatre causes.

Il ne suffit pas de recourir à un heureux hasard. Le hasard en effet est une cause accidentelle (Aristote, *Phys.*, l. II, c. VIII, leç. 7 à 10 de S. Thomas) qui n'explique que des effets et des convenances accidentelles ; en creusant une tombe on trouve accidentellement un trésor. Mais on ne peut prétendre que tous les effets produits dans la nature sont accidentels, car l'accidentel suppose l'essentiel, (quod est *per accidens* accidit eo quod est *per se*). C'est accidentel qu'un médecin soit musicien, dit Aristote, mais il n'est pas accidentel que le médecin soit médecin et sache soigner, ni que le musicien soit musicien et connaisse son art. Ramener l'essentiel à l'accidentel, ce serait détruire toute nature, bien plus tout *être*, il n'y aurait plus que des rencontres fortuites et rien qui puisse se rencontrer, ce qui est absurde.

Il ne suffit pas non plus de recourir à la seule cause efficiente, en rejetant la cause finale ; c'est sans raison d'être que se produirait l'action même de l'agent ; s'il n'y a pas en elle un bien répondant à l'inclination naturelle de l'agent, c'est sans raison d'être[2] et sans convenance qu'elle se produit.

Tout agent agit donc *pour* une fin. Le mot *pour* a un sens non seulement lorsqu'il s'agit de l'activité humaine qui a une fin connue et voulue, mais lorsqu'il s'agit de n'importe quelle activité. Tandis que la cause efficiente est

1. En Dieu la puissance active ne se distinguera pas de l'action, mais l'action exercée au dehors sera ordonnée à une fin, non pas à l'obtention du Souverain Bien, mais à sa manifestation ou à sa gloire.

2. *Le principe d'induction* : « *Toute cause naturelle dans les mêmes circonstances produit toujours le même effet* », est aussi un dérivé du principe de raison d'être. Car un changement dans l'effet, sans changement préalable dans la cause ou dans les circonstances, serait sans raison d'être.

la raison d'être réalisatrice (ou *par* laquelle une chose est faite), la cause finale est la raison d'être *pour* laquelle une chose est faite. Les yeux sont faits pour voir et non pour entendre. Le principe de finalité est donc analytique (au sens aristotélicien), comme le principe de causalité.

La rencontre de deux agents peut être fortuite, mais l'action propre de chacun des deux agents a nécessairement une fin. Certains[1] ont pensé que la connaissance de la valeur absolue du principe de finalité suppose celle de l'existence de Dieu, cause intelligente du monde ; ils retiennent l'argument de l'ordre du monde comme preuve populaire, mais rejettent toute preuve de l'existence de Dieu par la finalité interne (fondée sur le principe : un désir naturel ne peut être vain) comme impliquant une pétition de principe. — Nous venons de voir que le principe de finalité est au contraire un principe analytique[2].

Non seulement il est évident de soi, antérieurement à toute connaissance de l'existence de Dieu, que tout agent agit *pour* une fin, mais, nous le verrons, on peut encore établir que cette fin doit être connue *sub ratione finis* par cet agent ou par un autre : un moyen ne peut en effet être ordonné à une fin que par une intelligence, car seule une intelligence peut saisir ce rapport, cette raison *d'être* (*objectum intellectus est ens*), et ramener le moyen et la fin à l'unité d'une même conception. Et si l'intelligence, pure relation transcendantale à l'être, n'implique pas plus que l'être imperfection, on pourra et on devra l'attribuer analogiquement à la cause première. Ce sera le principe de la preuve par l'ordre du monde (cf. infra, n° 40).

Tels sont les principes[3] métaphysiques des preuves de

1. Par exemple P. Janet, *Les causes finales*.

2. Cf. plus bas, n° 40 les citations du P. Gardeil, O. P., de Hartmann, Jouffroy, Ravaisson, et M. Lachelier.

3. A ces principes on peut ajouter le principe de mutation ou du changement.

« Toute mutation suppose un sujet. »

Ce qui change en effet, ne peut être absolument simple, il n'est pas seulement ce qu'il acquiert, mais il reçoit ce qu'il acquiert. Ou si ce changement est une perte, cette perte est attribuable à un sujet. Ce principe est relatif à la cause matérielle (sujet du chan-

l'existence de Dieu : par delà l'objet propre de l'intuition sensible, qui est le *phénomène*, l'intuition abstractive de l'intelligence atteint l'*être* et ses principes premiers, qu'elle rattache tous au principe d'identité qui énonce ce qui convient premièrement à l'être.

Nous avons établi ainsi la *valeur ontologique* des notions premières et des premiers principes, il nous reste à défendre leur *valeur transcendante* ou leur aptitude à nous faire connaître avec certitude Dieu, cause première transcendante.

Article II

La valeur transcendante des notions premières et des premiers principes.

Nous n'avons jusqu'ici défendu que la *nécessité* et la *valeur objective ou ontologique* des principes métaphysiques d'identité, de raison d'être, de causalité, de finalité, qui servent de fondement éloigné, prochain et immédiat aux preuves de l'existence de Dieu. Nous voyons que ces principes ne sont pas seulement le résultat d'associations maintes fois répétées, ni de simples lois nécessaires de la pensée, ils portent non seulement sur les phénomènes (internes et externes) mais sur l'*être*. L'empirisme et le conceptualisme subjectiviste de Kant, loin de rendre intelligibles les faits de raison que nous avons constatés, les suppriment. Seul le réalisme traditionnel, ou la philosophie de l'être les maintient et les explique.

Ici surgit une difficulté nouvelle : le principe de causalité va-t-il nous permettre de nous élever des êtres finis à cet être infiniment parfait, distinct du monde, *transcendant*, auquel nous pensons quand on prononce le nom de Dieu ?

gement), comme celui de finalité à la cause finale, celui de causalité efficiente à la cause du même nom, et ceux d'identité, et de raison d'être intrinsèque à la cause formelle qui spécifie.



Le principe de causalité va-t-il nous autoriser à mettre le petit mot *est* devant la définition nominale de Dieu : une cause première, distincte du monde, infiniment parfaite *est* ?

C'est le problème de la *valeur*, non plus seulement ontologique, mais *transcendante* de la notion de cause efficiente et du principe de causalité ; et comme cette notion et le principe corrélatif en supposent d'autres plus universelles et plus simples, c'est d'une façon générale le problème de la valeur transcendante des notions premières et des principes premiers.

*
* *

28° Objections de l'agnosticisme moderne (idéaliste et empirique) et de l'agnosticisme médiéval.— L'agnosticisme moderne, qu'il soit idéaliste ou empirique, puisqu'il nie la valeur ontologique des notions premières ou leur portée sur l'être au delà des phénomènes, nie à plus forte raison leur valeur transcendante ou leur portée sur Dieu. Et il confirme sa négation par l'exposé des antinomies auxquelles, selon lui, aboutit la raison lorsqu'elle veut dépasser les phénomènes et surtout prouver l'existence de Dieu et de ses attributs.

Nous avons rapporté plus haut[1] les *antinomies kantiennes*, surtout la quatrième qui touche directement la question de l'existence de Dieu. D'une part la *thèse*, qui est celle même de la métaphysique traditionnelle, conclut à l'existence d'un être nécessaire, cause première, pour expliquer le changement qui se constate dans le monde. Mais l'antithèse semble non moins rigoureusement démontrée : il ne peut y avoir hors du monde un être nécessaire, cause première, car du moment où cet être commencerait d'agir, il admettrait en lui un commencement, et serait donc dans le temps et par suite dans le monde.

De plus, (c'est la troisième antinomie) : la cause première est requise d'une part comme *cause libre* ; pour que la série

1. N° 13.



des causes soit finie, il faut qu'elle commence à une cause qui n'ait besoin d'aucune détermination antérieure et qui se puisse déterminer elle-même. — Mais par contre l'acte libre serait un acte sans raison d'être déterminante, c'est sans raison suffisante que la cause libre passerait de l'indétermination à la détermination. (Cf. la solution de cette antinomie dans la dernière partie de cet ouvrage.)

Les deux autres antinomies kantiennes relatives au temps, à l'espace, à la matière ont moins d'importance dans la question qui nous occupe. Pour ce qui est de la première : le monde a-t-il commencé ou est-il causé *ab æterno* ? nous avons dit plus haut avec S. Thomas (Ia, q. 46) qu'on ne peut démontrer ni la thèse, ni l'antithèse, et que seule la révélation peut nous renseigner sur ce fait qui dépend uniquement de la liberté divine. — Quant à la seconde antinomie relative à la matière ou à la substance corporelle divisible à l'infini, elle se résout par la distinction de la puissance et de l'acte, comme nous l'avons indiqué plus haut à propos du principe de substance. Cette distinction de puissance et acte permettra d'ailleurs de résoudre la 3e et 4e antinomies relatives à la liberté et à la cause première.

On sait comment Kant résout cette quatième antinomie, ainsi que la précédente, par la distinction du monde sensible ou phénoménal et du monde intelligible ou nouménal. En cela il se souvient de la métaphysique traditionnelle. L'antithèse (empirisme) est vraie du monde sensible, il n'y a pas en lui d'être nécessaire, et le point de vue empirique ne permet pas de s'élever à une cause première, non causée. En cela nous sommes d'accord avec Kant. Quant à la thèse (métaphysique dogmatique) en tant qu'elle admet une cause nécessaire en dehors de la série des êtres sensibles, dans l'ordre intelligible ou nouménal, elle n'a rien, dit-il, de contradictoire. La cause première peut donc être tenue pour possible. Est-elle réelle ? Selon Kant, cette existence ne peut être affirmée que par un acte de foi morale. Dieu est postulé par la raison pratique comme garantie suprême de l'ordre moral et du triomphe définitif



du bien, la théologie rationnelle est ainsi subordonnée à la morale indépendante. Pour ce qui est des preuves de la théologie rationnelle classique, Kant se réserve d'établir en détail leur insuffisance en montrant qu'elles sont viciées par l'illusion transcendantale qui se cache dans l'argument de S. Anselme. La *raison* (*Vernunft*) ne peut prétendre, avec la causalité, qui n'est qu'une catégorie de l'*entendement* (*Verstand*), dépasser l'ordre des phénomènes.

Nous verrons, par l'exposé des preuves classiques, que notre concept de causalité, défini non pas en fonction des *phénomènes*, comme le fait Kant, mais en fonction de l'*être* (causalité = réalisation de ce qui est sans être par soi), va nous permettre d'établir l'existence du premier être ou de la cause première, et de répondre aux objections formulées par Kant contre chacune des preuves traditionnelles. Il suffit pour l'instant de faire voir la fausseté de la distinction kantienne entre l'entendement et la raison, avant d'établir le fondement de la valeur analogique des notions premières à l'égard de Dieu.

En montrant que dans chacune de ses trois opérations (conception, jugement, raisonnement) l'intelligence a pour objet formel l'être, nous avons suffisamment montré la fausseté de la distinction kantienne entre la *raison* (Vernunft) et l'*entendement* (Verstand)[1]. La seule distinction que nous puissions admettre dans l'intelligence par rapport au sensible et à l'intelligible est celle des trois degrés d'abstraction[2]. Le 1er degré abstrait seulement de la matière individuelle ; c'est celui des sciences expérimentales, le chimiste n'étudie pas telle molécule d'eau, mais la molécule d'eau. Le 2e degré abstrait de toute matière sensible, c'est-à-dire des qualités sensibles, mais non pas de la quantité ; c'est celui des mathématiques. Le 3e degré

1. Cf. S. THOMAS, Ia, q. 79, a. 8 et 9. Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu ; utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ. — Et de *Veritate*, q. 15, a. 1 et 2.

2. ARISTOTE, *Metaph.*, l. VI, c. I, lect. 1, S. THOMÆ, et l. X, c. III ; S. THOMAS, *Sup. Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 1 ; JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Phil.*, *Logica*, q. 27, a. 1. De distinctione scientiarum ; ZIGLIARA, *Summa Phil.*, t. I, p. 296-302.

abstrait de toute matière (de l'espace et du temps) pour ne considérer que l'être en tant qu'être et ses lois ; c'est celui de la métaphysique. Ce 3e degré n'est pas sans rapports avec ce que Kant appelle la *raison* (qui s'efforce d'atteindre le pur intelligible) ; mais l'intuition abstractive du 3e degré, pour être vide de tout contenu sensible, n'est pas vide de tout contenu réel, comme le prétend Kant. Elle atteint au contraire l'*être* qui domine, transcende toutes les catégories ou prédicaments ou genres suprêmes, elle atteint aussi tout ce qui se définit par un rapport immédiat à l'être et est abstrait comme l'être de toute matière, de l'espace et du temps, c'est : 1o les divisions premières de l'être en puissance et en acte, essence et existence ; 2o les propriétés transcendantales de l'être : l'unité, la vérité, la bonté, et par conséquent l'intelligence (relation vivante à l'être), la volonté libre (relation vivante au bien) ; 3e les quatre causes conçues en fonction de la division de l'être en puissance et en acte.

Kant n'a pas su voir en quoi la raison formelle de causalité transcende le temps comme l'espace, et peut avoir pour mesure l'immobile éternité.

L'agnosticisme moderne sous sa forme empirique, rejette également la valeur transcendante des notions premières, puisqu'il ne leur reconnaît même pas une portée ontologique, mais seulement une valeur phénoménale et empirique. — Comme l'agnosticisme kantien, il confirme sa négation par l'exposé des antinomies dans lesquelles tombe fatalement, selon lui, la théologie rationnelle classique. « D'une part, dit Spencer, l'absolu est requis comme cause première, et par ailleurs, l'absolu en tant qu'absolu ne peut être cause, il aurait de ce fait une relation avec son effet. Si l'on dit qu'il existait d'abord par lui-même et qu'ensuite il devient cause, on se heurte à une nouvelle difficulté : l'infini ne peut devenir ce qu'il n'était pas d'abord (il acquerrait une perfection). Si l'on répond qu'il le peut parce qu'il est libre, on tombe dans une nouvelle contradiction : la liberté suppose la conscience, et la con-

science n'étant concevable que comme une relation ne peut se trouver dans l'absolu[1] », elle implique la dualité du sujet et de l'objet qui s'oppose à la simplicité parfaite de l'Absolu. A ces objections s'ajoutent les difficultés classiques : celle relative à la conciliation de la simplicité divine et de la pluralité des perfections attribuées à Dieu formellement et non pas seulement d'une façon virtuelle ; celles relatives aussi à la conciliation de la justice infinie et de la miséricorde, de la prescience et de la liberté humaine, de la toute-puissance du Dieu infiniment bon et de l'existence du mal.

En terminant l'exposé de ces objections, il convient de dire un mot de l'agnosticisme médiéval représenté surtout par Maimonide (*Rabbi Moyses*). Ces derniers temps, certains écrivains catholiques ont rapproché parfois la doctrine thomiste de l'analogie de l'enseignement de Maimonide, jusqu'à ne voir entre les deux qu'une différence dans la manière de parler. Il importe dès maintenant de montrer que cette différence est au contraire très réelle et très profonde.

Maimonide ne niait pas comme les agnostiques modernes la valeur ontologique des notions premières, mais il réduisait leur valeur transcendante à tel point que pour être logique avec lui-même il aurait dû la rejeter. Il ne parvenait pas à comprendre comment des notions qui nous viennent des êtres finis peuvent exprimer une perfection qui soit *formellement* dans l'Infini, et comment la pluralité de ces perfections peut se concilier avec la simplicité absolue de Dieu.

Dans le *de Potentia* q. 7, a. 5, où il s'exprime plus longuement que dans la *Somme Théologique*, S. Thomas résume ainsi la pensée de Maimonide : « Selon lui, les noms positifs absolus (bon, sage), lorsqu'on les applique à Dieu doivent s'entendre de deux manières : 1° dire de Dieu qu'il est sage, cela ne signifie pas que la sagesse est en lui, mais qu'il produit ses œuvres *à la manière d'un sage* qui ordonne toutes choses à une fin légitime ; 2° dire de

1. Spencer. *Les Premiers principes*, tr. fr. p. 31, 37.



Dieu qu'il est sage ou vivant, cela ne signifie pas que la sagesse ou la vie sont en lui, mais qu'il *n'est pas* comme les êtres *non sages* et non vivants. » (*De Potentia*, q. 7, a. 5.) D'autres disaient : « *Dieu est bon* signifie seulement que *Dieu est cause de la bonté* qui est dans les choses » ; en d'autres termes la bonté ne serait pas en Dieu *formellement*, mais seulement d'une façon *virtuelle*, en tant qu'Il la peut produire. Cf. Ia, q. 13, a. 2.

Dans l'article 7 de la même question du *de Potentia*, S. Thomas résume l'opinion de Maimonide par ces simples mots : « Certains ont pensé que rien de ce qui est attribuable à Dieu et à la créature ne leur convient analogiquement, mais seulement d'une façon purement *équivoque*. C'est l'opinion de Maimonide, comme il est manifeste par ses écrits. Or, ajoute S. Thomas, cette opinion ne peut être vraie... Nous ne saurions de Dieu que des paroles vaines, vides de sens, et *toutes les démonstrations sur Dieu qui ont été données par les philosophes seraient sophistiques* ; par exemple : de ce principe que tout ce qui est en puissance est réduit à l'acte par un être en acte, on ne pourrait déduire que Dieu est l'être en acte requis par tous les autres êtres ; il y aurait *fallacia æquivocationis*, et ainsi dans toutes les démonstrations relatives à Dieu. » On trouve le même jugement : Ia, q. 13, a. 5.

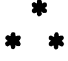
Cette opinion agnostique, selon S. Thomas, n'est pas seulement fausse, mais elle est *contraire à la foi*. Il dit en effet (Ia, q. 13, a. 5) : « Hoc est contra Apostolum dicentem ad *Rom.* I : « Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur. » Et dans le *De Potentia* q. 7, a. 5 : « Si cette opinion était vraie, il ne serait pas plus exact de dire « Dieu est sage », que de dire « Dieu est irrité » ou « Dieu est un feu », ce qui est contraire à la doctrine des saints et des prophètes : « hoc autem est contra positionem sanctorum et prophetarum loquentium de Deo ». Les perfections absolues attribuées à Dieu n'ont pas seulement un sens *équivoque* ou un sens *métaphorique*.

S. Thomas ajoute en ce même endroit : « Ces perfections n'ont pas seulement non plus un *sens négatif*. Dire que Dieu

est vivant ce n'est pas seulement dire qu'il ***n'est pas non vivant***, qu'il n'est pas comme les êtres inanimés. L'intelligence d'une négation est toujours fondée en effet sur une affirmation, toute proposition négative se prouve par une affirmative. Si donc l'intelligence humaine ne pouvait positivement rien affirmer de Dieu, elle ne pourrait non plus rien nier de Dieu, qui serait dès lors absolument inconnaissable. »

Enfin, comme le remarque S. Thomas Ia q. 13, a. 2, il ne suffit pas non plus de dire : « *Dieu est bon*, *Dieu est être* signifient seulement *Dieu est cause de la bonté et de l'être* qui est dans les choses ». A ce compte en effet, on pourrait dire aussi « Dieu est corps ou Dieu est animal », car il est cause des corps et des animaux. La corporéité ou l'animalité sont des perfections essentiellement mêlées d'imperfection, appelées pour cette raison perfections mixtes et qui ne peuvent se trouver en Dieu que *virtuellement* en tant qu'Il les peut produire. Comment soutenir qu'il en est de même de l'être, de la bonté, de l'intelligence que le sens commun attribue à Dieu *formellement* ?

Nous donnerons de la valeur transcendante des notions premières une preuve directe, et une preuve indirecte ou par réduction à l'absurde.



29° Preuve directe de la valeur transcendante des notions premières. — Présentons cette preuve sous sa forme la plus simple, sans approfondir encore la doctrine thomiste de l'analogie, comme nous le ferons plus tard en traitant de la nature de Dieu et de la conciliation de la pluralité des attributs avec la simplicité divine.

Cette preuve peut se réduire au syllogisme suivant. (Cf. Ia q. 13. a 3. c. ad 1^{m}, a. 5 ; et q. 4. a 2 et 3.)

Les notions des *perfections absolues et analogiques* ne répugnent pas[1] à exprimer analogiquement, selon leur

1. Il suffit de montrer *a priori* qu'il ne peut y avoir pour notre raison aucune répugnance à attribuer analogiquement ces perfec-

sens propre[1], l'Etre absolument parfait, et de fait nous le feront connaître avec vérité, si le monde exige une cause première infinie qui possède ces perfections.

Or les notions premières d'être, d'unité, de vérité, de bonté, de cause, de fin, d'intelligence, de volonté, etc. expriment des *perfections absolues et analogiques*.

Donc ces notions premières ne répugnent pas à exprimer analogiquement, selon leur sens propre, l'Etre souverainement parfait, et de fait nous le feront connaître avec vérité si le monde exige une cause première infinie qui possède ces perfections.

La majeure de cet argument devient évidente si l'on remarque qu'une *perfection absolue* (perfectio simpliciter simplex), à l'opposé d'une perfection mixte, est celle dont la raison formelle n'enveloppe aucune imperfection. Les notions de ces perfections ne peuvent être dites inaptes à exprimer d'une certaine manière, selon leur sens propre, l'Etre souverainement parfait, car rien ne s'oppse à Lui que l'imparfait. Si en outre ces perfections sont *analogiques*, c'est-à-dire sont susceptibles d'exister selon des modes essentiellement divers, on ne voit pas d'impossibilité à ce qu'elles se prêtent à un mode infini qui n'excède pas leur perfection formelle ; par suite la manière dont elles peuvent exprimer Dieu sera elle-même analogique[2] ; le *mode*

---

tions absolues et analogues à l'Etre souverainement parfait, s'il existe. Il n'est pas nécessaire d'établir *a priori* la possibilité positive de l'attribution ; la légitimité de cette dernière se prouvera *a posteriori* par la voie de la causalité cf. supra, nº 8.

1. Par opposition au *sens métaphorique*, selon lequel nous disons de Dieu, par exemple, qu'il est *irrité*.

2. Il faut remarquer qu'il existe, selon St-Thomas, une double analogie (I a. q. 13 a 5. *de Veritate* q. 2 a 11.)

Analogie
- **d'attribution**. Ainsi, par simple attribution ou dénomination extrinsèque, on dit de l'*air* qu'il est *sain*, parcequ'il est favorable à la à la santé de l'animal.
- **de proportionnalité**
  - **métaphorique** : Ainsi le lion est appelé le roi des animaux, parce qu'il est aux autres animaux ce que le roi est à ses sujets.
  - **propre** : Ainsi la sensation et l'intellection méritent proportionnellement le nom de *connaissance* ; car la *sensation* est au *sensible* ce que *l'intellection* est à *l'intelligible*. De même la substance et l'accident méritent le nom d'être selon une similitude proportionnelle : $\frac{\text{substance}}{\text{son être}} = \frac{\text{accident}}{\text{son être}}$

Cf. *Jean de St-Thomas*, O. P. *Cursus Philosophiæ* Logica, q. XIII, a. 3.

divin ne sera connu que négativement et relativement. L'explication de la mineure le fait mieux entendre :

Cette mineure peut s'établir d'abord pour les toutes premières notions d'être, unité, vérité, bonté, et ensuite par voie de conséquence pour celles de cause, de fin, d'intelligence et de volonté.

Comme le montre S. Thomas (Ia q. 13. a 3. c. et ad 1m) les toutes premières notions de notre raison, comme l'être, la vérité, le bien, n'enveloppent aucune imperfection dans leur *raison formelle*, bien que le *mode fini* qu'elles ont dans les créatures soit imparfait. Leur raison formelle est indépendante de ce mode et peut être purifiée de toute imperfection. En effet l'*être* n'implique de soi aucune limite d'espèce ou de genre, il domine (transcendit) les genres, et est appelé pour cette raison par les scolastiques un transcendantal[1] ; et en les dominant il se trouve dans tous les genres ou catégories de l'être, selon des *modes* essentiellement divers : dans la substance, dans la quantité, la qualité, l'action etc. De même si l'on considère la hiérarchie des êtres, on s'aperçoit que l'être convient à tous, à la pierre, à la plante, à l'animal, à l'homme, sans comporter de soi aucune des limites et des imperfections essentielles à chacun d'eux. De sorte que si un homme infiniment grand, puissant, parfait, implique manifestement contradiction, nul ne peut établir qu'il y a une absurdité à parler d'un *être* infiniment parfait, sans limites. C'est dire que la notion d'humanité est celle d'une perfection mixte, essentiellement mêlée d'imperfection, tandis que la notion d'*être* est celle d'une perfection pure ou absolue.

Il en est de même de l'un, du vrai, du bien. Car l'un n'est

1. *Transcendantal* a donc ici une autre signification que *transcendant* dans l'expression *valeur transcendante* ; le premier signifie qui domine les genres ou catégories de l'être, le second signifie qui dépasse les êtres créés.

Transcendantal est pris par Kant dans un sens tout différent. Selon lui, une recherche « transcendantale est celle qui ne porte point sur les objets, mais sur notre manière de les connaître, en tant que celle-ci est possible *a priori* » (*Critique de la raison pure*, Introd., c. VII, début).



autre que l'être indivis ; le vrai c'est l'être conforme à l'intelligence, ou inversement la conformité de l'intelligence à l'être qui la mesure ; le bien c'est l'être désirable à cause de la perfection qui est en lui. Aucune de ces notions n'implique d'imperfection dans son signifié formel, et si un mouvement infiniment rapide est manifestement contradictoire, on ne saurait en dire autant d'une bonté infinie.

De plus, nous voyons déjà dans l'ordre des êtres finis que les perfections absolues exprimées par ces notions premières sont essentiellement *analogiques* ; c'est-à-dire susceptibles d'exister formellement selon des modes essentiellement divers. L'être en effet, par cela même qu'il domine les genres et se trouve en chacun d'eux à des titres divers, leur convient à tous analogiquement, ou proportionnellement[1]. Il est imbibé dans cela même qui différencie les genres les uns des autres, il est *essentiellement varié* selon ces modes divers. On dit de la substance qu'elle *est en soi*, on dit de l'accident (quantité, qualité, etc.) qu'il *est* mais d'une manière toute différente : *dans un autre*. L'être de l'accident n'est pas de tous points semblable à celui de la substance, mais à la fois semblable et dissemblable, ou analogue. Par opposition, la similitude parfaite, celle par exemple de deux hommes au point de vue de l'espèce humaine, mérite le nom de similitude univoque[2] ; tandis

1. ARISTOTE, *Met.*, l. X, c. I ; l. IV, ch. I ; l. XII, c. IV ; *Post. Anal.*, l. II, c. XIII et XIV ; *Ethiq.* à *Nic.*, l. I, c. VI. Pour se rendre compte de la doctrine aristotélienne de l'analogie de proportionnalité, il faut lire le *livre V de la Métaphysique*, où Aristote classe les différentes significations de chaque notion métaphysique, notions de principe, de cause (les quatre causes), de nature ou essence, de nécessité, d'unité, d'être, d'identité et de diversité, de multiplicité, d'ordre, de parfait etc. Après avoir énuméré selon l'ordre d'invention les divers sens de chacune de ces notions, qui sont analogiques (sauf celles des catégories ou genres suprêmes), il ramène ces diverses significations à une unité, qui est *l'unité de proportionnalité, selon le sens propre, et non pas métaphorique*. Ce livre V de la Métaphysique constitue ainsi le meilleur commentaire et la meilleure application de la doctrine générale de l'analogie en métaphysique.

2. Nous n'insistons pas ici sur la différence profonde qui sépare un *analogue* d'un *univoque* (genre ou espèce) ; nous en parlerons longuement plus tard à propos de la nature de Dieu et des attributs divins. Il suffit de remarquer que par opposition aux notions transcendantales (qui dépassent les catégories), *tout genre si élevé*

que la pure homonymie, ou ressemblance verbale sans fondement dans la réalité est appelée par les scolastiques : équivocité ; le chien animal terrestre et le chien constellation sont équivoques.

L'un, le vrai, le bien se trouvent aussi analogiquement ou proportionnellement dans toutes les catégories de l'être ; on dit un bon fruit, une bonne taille, une bonne qualité, une bonne action, etc. On dit d'un fruit qu'il est *bon*, *physiquement* ; on dit d'un homme vertueux qu'il est *bon*, d'une manière toute différente, *moralement*.

Si donc la notion d'être est celle d'une perfection absolue, il n'y a pas d'impossibilité à ce qu'elle exprime d'une certaine manière, selon son sens propre, l'Etre absolument parfait, car rien ne s'oppose à Lui que l'imparfait ; on ne voit pas non plus d'impossibilité à ce qu'elle l'exprime analogiquement, puisque l'être est susceptible de se réaliser selon des modes essentiellement divers et puis-

---

soit-il reste univoque, c'est-à-dire qu'en chacun des êtres auxquels il est attribué il désigne absolument la même chose, *rationem simpliciter eamdem*. C'est ainsi que le genre animal désigne dans l'homme et dans le chien la même chose : un être doué de vie végétative et sensitive. Cette notion générique d'animalité est un noyau commun auquel s'ajoutent les différences *extrinsèques* qui constituent d'une part l'homme (la rationabilité), et d'autre part le chien. De même le genre suprême « qualité » désigne la même chose absolument dans ses différentes espèces (habitude, puissance, qualité sensible, figure).

Il en est tout autrement de l'être (*ens* et *res*), de l'un, du vrai, du bien. « L'être et l'unité, dit Aristote, ne sont pas des genres, on ne peut leur ajouter de différences *extrinsèques* (comme à l'animalité s'ajoute la rationabilité), il faut en effet de toute nécessité, que la différence *soit* et qu'elle soit *une* » (*Métaph.*, l. I, c. I. — l. IV, c. I. — l. XII, c. IV). L'être et l'unité sont donc imbibés dans cela même qui différencie les êtres, et pour cette raison conviennent aux différents êtres κατ' ἀναλογίαν, *secundum proportionem* (*Post. Anal.*, l. II, c. XIII et XIV). C'est dire que chacun de ces êtres n'est pas être de la même manière (comme tous les animaux participent à l'animalité de la même façon), mais chacun participe l'être *à sa manière* (ratio entis in omnibus non est simpliciter eadem, sed eadem secundum quid, id est secundum proportionem). *L'être en tant qu'être est essentiellement varié*, il n'est pas un noyau commun auquel s'ajouteraient la différence propre à la substance et celle propre à l'accident ; ces différences étant encore de l'être, le mot *être*, dans la substance et l'accident ne désigne pas absolument la même chose, mais des choses proportionnellement semblables : la substance est *être à sa manière*, et l'accident est *être à sa manière*.

qu'un mode infini ne lui répugne pas *a priori* : l'être selon sa notion formelle est une perfection pure qui n'implique pas de limites.

Il faut en dire autant de l'un, du vrai, du bien. Pourquoi la bonté qui de soi n'implique aucune limite ou imperfection, ne pourrait-elle exister selon un mode infini ? Pourquoi ne pourrait-on pas dire : *absolument et infiniment bon*, si déjà dans l'ordre créé il est légitime de dire, en des sens essentiellement divers : *physiquement bon* et *moralement bon*.

On ne peut donc affirmer que ces notions premières sont inaptes à nous faire connaître *positivement* quelque chose de Dieu, s'il existe; ce qui ne sera connu que *négativement* et *relativement* ce sera le mode divin de l'être, de l'unité, de la vérité, de la bonté, c'est ainsi que nous dirons bonté non-finie, ou souveraine bonté.

Telle est manifestement la pensée de S. Thomas[1], formellement contraire à celle de Maimonide.

Ce que nous venons de dire de l'être, de l'un, du vrai, du bien, il faut le dire aussi des notions de cause efficiente, de fin, d'intelligence, de volonté. A la vérité, ces dernières ne sont pas rangées parmi les transcendantaux[2] qui dominent tous les genres de l'être et se retrouvent selon des modes divers, analogiquement, en chacun d'eux. Les notions de cause efficiente, de fin, d'intelligence, de volonté ne se retrouvent pas en effet dans tous les genres, mais elles se définissent par une relation immédiate à l'un des transcendantaux, et dépassent ainsi par leur raison formelle les

1. S. THOMAS dit expressément : « Id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem ; sed potius e converso, *quia est bonus*, bonitatem rebus diffundit. » Ia, q. 13, a. 2. Et *Contra Gentes* l. I, c. XXX in fine : « Modus autem supereminentiæ quo in Deo dictæ perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non possunt nisi vel *per negationem* sicut cum dicimus : Deum infinitum ; vel etiam *per relationem* ipsius ad alia, ut cum dicimus : prima causa vel summum bonum. »

2. Ces trancendantaux, selon les scolastiques, sont au nombre de six : *ens, res, unum, aliquid, verum* et *bonum*. (Cf. S. THOMAS, *de Veritate*, q. 1, a. 1 ; *de Potentia*, q. 9, a. 7, ad 6um, 13um.)



limites ou imperfections des genres, et elles sont analogues comme les transcendantaux, auxquels elles sont essentiellement relatives.

C'est ainsi que la *cause efficiente* et la *cause finale* sont relatives à l'*être*, car elles sont les *raisons d'être* extrinsèques de ce qui n'existe pas par soi. Causer ou produire n'implique aucune imperfection, ce n'est pas autre chose que *réaliser* ; on conçoit qu'un être souverainement parfait ne puisse pas formellement chauffer ou éclairer physiquement, parce que la chaleur et la lumière, impliquant une limite, ne peuvent être formellement en lui ; mais pourquoi un Etre infiniment parfait ne pourrait-il pas réaliser, comme la lumière éclaire, et comme le feu chauffe. Et s'il peut être cause efficiente, à plus forte raison peut-il être fin, raison d'être suprême de l'ordre des choses.

La notion de cause efficiente ne répugne pas à être purifiée du mode imparfait qui l'accompagne dans les causes finies, et puisqu'elle est analogue comme l'être, elle ne répugne pas *a priori* à un mode infini. Ce mode permettrait à l'action causale ou réalisatrice de n'être pas un accident, mais de s'identifier avec l'être infini de l'agent, de n'être pas transitoire, passagère, mais permanente et éternelle, de n'être pas formellement transitive, mais formellement immanente, capable néanmoins de produire un effet extérieur, ce qui lui vaudrait le nom d'action virtuellement transitive. Et pourquoi cette action éternelle qui n'ajouterait rien à l'être de l'Agent premier ne pourrait-elle avoir son effet dans le temps, à tel instant voulu d'avance, si elle est libre, et si elle domine le temps et le produit comme le mouvement dont il est la mesure ? — La notion formelle de cause est de soi indépendante de toutes les imperfections qui l'accompagnent dans les êtres finis : qui dit action causale, dit seulement action réalisatrice, mais pas nécessairement : accident, temporel, formellement transitoire et transitif ; ces imperfections constituent le mode créé de la causalité, mais cette notion

par cela seul qu'elle exprime une perfection absolue et analogique se prête à un autre mode[1].

Quant aux notions d'intelligence et de volonté, la première se définit par relation immédiate à l'*être*, la seconde par relation immédiate au *bien*. Elles sont donc analogues comme l'être et le bien, et pas plus qu'eux n'impliquent d'imperfection. Il faut en dire autant, nous le verrons, des vertus intellectuelles : sagesse et prudence (providence) et de celles de la volonté : justice et miséricorde.

Sans doute l'intelligence, comme la volonté, est en nous une faculté, une puissance capable d'agir et distincte des actes multiples qu'elle produit, mais ce n'est là que le mode fini de la vie intellectuelle ; comme elle est une perfection absolue et analogue elle se prête à un mode supérieur. Puisque l'intelligence a pour objet formel l'être, quelle répugnance y a-t-il à ce qu'il existe une intelligence adéquate à l'être, à tout le réel et à tout le possible, et par là omnisciente ; et pourquoi cette intelligence qui connaîtrait de soi et dès toujours tout l'intelligible ne serait-elle pas la Pensée pure identifiée avec l'Etre pur toujours connu ? La raison ne peut établir qu'il y a là une évidente impossibilité.

Il faut en dire autant de la volonté spécifiée par le bien universel et libre devant le bien particulier. En nous, sans doute, elle n'est qu'une puissance distincte des actes d'amour ou des volitions qu'elle produit. Mais en quoi répugne une volonté absolument parfaite qui serait un acte éternel d'amour identifié avec le Bien suprême toujours aimé, et libre par suite à l'égard des biens finis ?

Enfin les vertus de l'intelligence et de la volonté ; la sagesse, la miséricorde, la justice, ne sont en nous que

1. *La substance* « ce qui est susceptible d'exister en soi et non dans un autre », n'implique pas non plus d'imperfection. Elle ne semble pas, il est vrai, être une perfection analogique, puisqu'elle constitue un genre (la 1re catégorie). Mais elle n'est considérée comme un genre qu'en tant qu'elle est susceptible d'exister en soi, sans être l'existence même. Et rien ne s'oppose à ce qu'une substance existe non seulement en soi, mais par soi. Cf. Ia, q. 3, a. 5, ad 1um.



des accidents, des qualités, des habitudes qui se développent : mais ce n'est là que leur mode fini, et la notion formelle de ces vertus est indépendante de ce mode, elle n'implique aucune imperfection, et en sa qualité de notion analogique elle ne répugne pas à un mode supérieur. La sagesse ne désigne formellement que la connaissance par les causes les plus élevées, et il n'est pas nécessaire que cette connaissance soit un acte transitoire qui procède d'une habitude intellectuelle acquise par l'étude et l'expérience. En quoi répugnerait une sagesse éternelle et infinie, qui épuiserait tout le connaissable ?

D'où notre conclusion : ces notions premières ne répugnent pas à exprimer analogiquement l'Etre souverainement parfait, et de fait nous le feront connaître avec vérité si le monde exige une cause première infinie qui possède ces perfections.

Jusqu'ici nous avons montré qu'il ne peut y avoir pour notre raison aucune répugnance à attribuer analogiquement, selon leur sens propre, ces perfections absolues et analogues à l'Etre souverainement parfait, s'il existe. Il n'est pas nécessaire d'établir *a priori* la possibilité positive de l'attribution[1]. La légitimité de cette dernière va se prouver *a posteriori* par la voie de la causalité.

Les preuves de l'existence de Dieu nous montreront précisément que le mouvement qui est dans le monde *exige* un moteur qui n'ait pas besoin d'être prému, que les êtres causés exigent en fin de compte une cause non causée, les êtres contingents une cause de soi nécessaire, les êtres composés et imparfaits une cause absolument simple et infiniment parfaite, et qu'enfin l'ordre du monde suppose nécessairement une intelligence ordonnatrice. La cause première ainsi requise devra posséder les perfections absolues qui sont dans le monde, sans quoi elle ne pourrait les lui donner, et n'aurait avec son effet aucune ressemblance même analogique, ce qui est contraire à la notion de cause (Ia, q. 4, a. 3). Causer un autre être, c'est en effet, le réaliser, l'actua-

1. Cf. supra n° 8.



liser ou le déterminer, et une cause ne peut déterminer que selon la détermination qu'elle porte en elle, d'où il suit que la cause doit avoir une ressemblance au moins analogique sinon générique ou spécifique avec son effet. C'est le sens du principe *omne agens agit sibi simile*, qui dérive immédiatement de celui de causalité.

Avant de recourir à cette voie de la causalité nous savons que les notions premières ne répugnent pas, aux yeux de notre raison, à exprimer analogiquement un Etre absolument parfait, s'il existe, la *voie de causalité* nous fera connaître de fait les perfections qui sont positivement en Dieu, les voies de *négation* et d'*éminence* nous feront connaître négativement et relativement le mode divin de ces perfections.

Telle est la défense directe de la valeur transcendante des notions premières ; elle revient à ceci : ces notions expriment des perfections absolues et analogiques que doit posséder la cause première. Cette défense directe peut se compléter par une preuve indirecte qui est une réduction à l'absurde.

*
* *

30° Preuve indirecte de la valeur transcendante des notions premières. — Nier cette valeur ou seulement la déclarer douteuse, c'est être conduit à soutenir que l'existence d'une cause première transcendante restera toujours à tout le moins douteuse pour la raison laissée à ses seules forces. Que s'ensuit-il ?

Ce doute invincible porte ou bien sur la cause première comme telle, ou bien sur sa transcendance.

Si l'existence d'une cause première doit rester à jamais douteuse, il s'ensuit qu'un être commence peut-être à exister sans cause, ou que l'ensemble des êtres qui n'existent pas par soi existe peut-être sans cause, et le principe de causalité devient lui-même douteux. Or, s'il en est ainsi le principe de contradiction n'est plus certain ; peut-être



y a-t-il des choses qui n'existent ni par soi ni par une cause et par suite qui ne soient pas distinctes du néant, car c'est le propre du néant de n'exister ni par soi, ni par un autre, et de n'avoir pas besoin de raison d'être, puisqu'il n'est rien. Or, douter du principe de contradiction, de l'opposition entre l'être et le néant, est un doute absurde.

Si le doute invincible porte seulement sur la transcendance de la cause première, il s'ensuit que cette cause est peut-être immanente, non distincte réellement du monde composé et changeant, qu'elle est un devenir créateur, une évolution créatrice[1], ou une idée créatrice[2], qui admet en elle la composition et le changement. Et l'on se heurte alors aux absurdités du panthéisme, qui doit avouer avec Hégel qu'un devenir créateur, qui est à lui-même sa raison, implique contradiction dans les termes.

Cette preuve indirecte de la valeur transcendante des notions premières est déjà, on le voit, en raccourci une preuve par l'absurde de l'existence de Dieu.

Il nous reste à voir comment ces notions premières vont entrer dans la démonstration *a posteriori* de l'existence de Dieu. Quel sera le moyen terme de cette démonstration, et comment lui donnera-t-il une valeur transcendante ?

*
* *

31° Le moyen terme de notre démonstration sera analogique. Rigueur d'une pareille démonstration. — C'est, avons-nous dit, à l'aide de concepts analogiques, et non pas univoques, que doit s'établir la démonstration de l'existence de Dieu. Un terme analogue jouera le rôle de moyen terme. Toutes les preuves auront la forme syllogistique suivante : Le monde requiert nécessairement une *cause première* extrinsèque. Or, nous appelons Dieu la

1. Cf. Bergson, *L'Evolution créatrice*, le principe de toutes choses serait une conscience en évolution, conscience arrivée progressivement à la vie intellectuelle, et qui chercherait à la dépasser.
2. Cf. Hegel, *Logique*.



cause première extrinsèque du monde. Donc Dieu est. — Nous ne supposons de Dieu que la définition nominale, l'idée qu'éveille dans l'esprit le mot *Dieu* ; c'est le moyen terme de toutes les démonstrations qui vont suivre (Ia, q. 2, art. 2, ad 2). Ce moyen terme est analogique, et cela suffit. Il est suffisamment un, quoique analogique, pour que le syllogisme ne comporte pas quatre termes. Cajetan établit en son traité *De nominum analogia*, c. x, qu'un concept qui a une unité de proportionnalité peut être moyen terme dans un syllogisme, à condition que dans les deux cas où il est employé, c'est-à-dire dans la majeure et dans la mineure, il soit pris selon la même extension. Pour cela il doit être pris selon la similitude proportionnelle qui existe entre les analogués, et non pas selon ce qui constitue en propre tel analogué. Par exemple, le concept relatif de *cause* qui va nous servir de moyen terme dans toutes nos démonstrations, doit désigner, dans la majeure et dans la mineure, non pas précisément la causalité telle qu'elle est dans la créature, mais ce en quoi cette causalité de la créature est proportionnellement semblable à une causalité d'un autre ordre. Tout ce qui convient au semblable en tant que tel, convient aussi à ce à quoi il ressemble, *quidquid convenit simili, in eo quod simile, convenit etiam illi cujus est simile* (Cajetan, *ibid.*). Le principe d'identité ou de contradiction, qui assure la validité formelle du raisonnement, ne doit pas se restreindre aux notions univoques. « La contradiction consiste dans l'affirmation et la négation du même attribut au même sujet, et non pas dans l'affirmation et la négation du même attribut univoque au même sujet univoque. L'identité des choses et des raisons objectives s'étend à l'identité proportionnelle. » (Cajetan, *ibid.*)

Ce n'est pas là une thèse logique établie pour les besoins de la démonstration de l'existence de Dieu, on la trouve nettement exprimée par Aristote, le père de la théorie de la démonstration, au II *Post. Anal.*, c. XIII et XIV (*Comm. de S. Thomas*, leç. 17 et 19). Après avoir parlé du moyen terme univoque, il ajoute : « Ἔτι δ'ἄλλος τρόπος ἐστὶ κατὰ τὸ ἀνάλογον ἐκλέγειν, *alius modus est eligere commune secundum ana-*



logiam, id est secundum proportionem. » S. Thomas explique : *Ad hoc autem commune analogum, quædam consequuntur propter unitatem proportionis, sicut si communicarent in una natura generis vel speciei*[1]. — Cette même unité de proportion fonde tous les raisonnements de la

1. JEAN DE SAINT-THOMAS (*Cursus Phil.*, Logica, q. 13, a. 5) exprime en une formule très nette cet enseignement d'Aristote, de S. Thomas, de Cajetan, et des thomistes en général, sur l'analogie : « L'analogue de proportionnalité qui convient intrinsèquement aux analogués s'exprime en un concept *un*, *inadéquat* et *imparfait*. En effet, ce concept n'abstrait pas des analogués en ce sens qu'il contiendrait seulement en puissance et non pas en acte ce qui différencie les analogués, mais en ce sens qu'il n'explicite pas ces différences, bien qu'il les contienne actuellement. » Ce qui revient à dire avec Aristote : l'être n'admet pas de différences qui lui soient extrinsèques, aussi ne peut-on l'abstraire parfaitement de ses différences, comme un genre s'abstrait parfaitement de ses espèces (cf. infr. IIe partie, ch. III.)

En traitant des attributs divins, nous verrons que S. Thomas, pour avoir foncièrement distingué l'analogue d'un genre, tient une proposition intermédiaire entre l'agnosticisme de Maimonide et des nominalistes, repris par les modernistes, et le réalisme exagéré d'un Gilbert de la Porée qui reparaîtra chez des ontologistes comme Rosmini, cf. BILLUART, édit. 1857, t. I, p. 51-62. — Ces deux opinions extrêmes proviennent l'une et l'autre de ce que l'analogue est conçu univoquement; dès lors, s'il est formellement en Dieu, il pose en lui une distinction réelle (Gilbert de la Porée), ou s'il ne pose pas en Dieu cette distinction, c'est qu'il n'est pas formellement en lui (Maimonide).

A la suite de SCOT, SUAREZ (*Disput. Metaph.*, Disp. 2, sect. 1, n° 9, sect. II, n° 13, 21, 34), paraît avoir méconnu la distinction profonde qui sépare l'analogue de l'univoque ; il semble devoir en venir logiquement à dire que l'être est diversifié comme un genre par des différences extrinsèques ; on ne voit plus alors comment ces différences peuvent être encore de l'être, et les arguments de Parménide contre la multiplicité reviennent avec toute leur force : si les différenciations des êtres ne sont pas elles-mêmes de l'être, la multiplicité des êtres est illusoire, tout est un. Il n'y a à cet argument qu'une réponse : l'être n'est pas un univoque, mais un analogue qui contient implicitement ses différences (I *Met.*, c. v, *Comm. de S. Thomas*, leç. 9 et XIII *Met.*, c. II). Cette thèse logique est d'ailleurs en rapport très intime avec la thèse de la distinction réelle entre essence et existence dans les créatures, qui résout le même argument de Parménide au point de vue métaphysique. (Cf. voir plus loin IIe partie, ch. III.) Sur l'attribution à S. Thomas de la thèse de la distinction réelle, et sur l'importance de cette doctrine dans la synthèse thomiste, nous sommes obligés de nous séparer absolument de M. CHOSSAT (*Dict. de Théol. cathol.*, art. *Dieu*, col. 889 et 890). Cf. *La distinction réelle entre essence et existence et le principe d'identité*, GARRIGOU-LAGRANGE, *Revue des Sciences phil. et théol.*, avril 1909. Voir aussi, *Revue Thomiste*, 1910, les articles du P. CHOSSAT, du P. GARDEIL et du P. MANDONNET.

théodicée, elle nous permettra de dire après avoir démontré l'existence de Dieu et son indépendance à l'égard de la matière : de même que dans la créature, l'immatérialité est la raison de l'intelligence (concept positif analogique) qui a pour conséquence la volonté et la volonté libre (concepts positifs analogiques), de même *proportionnellement* en Dieu, l'immatérialité absolue est raison de l'intelligence omnisciente (Ia, q. 14, a. 1), qui a pour conséquence la volonté absolument libre (Ia, q. 19, a. 1, 2, 3). — Nous montrerons longuement dans la suite[1] qu'il n'y a pas deux inconnues dans chacune de ses proportions ; il y a deux termes connus directement avec leur mode créé, un terme exprimant l'analogué incréé connu indirectement, d'où l'on infère, le quatrième terme qui était jusque-là inconnu :

$$\frac{\text{créature}}{\text{son être}} \text{ comme } \frac{\text{cause 1}^{\text{re}}}{\text{son être}}$$

* * *

32° **Cette connaissance analogique va nous permettre d'atteindre l'existence de Dieu et quelque chose de l'essence non pas d'atteindre quidditativement l'essence, c'est-à-dire la Déité dans ce qui la constitue en propre.** — On prévoit que, par cette connaissance analogique, nous ne pourrons atteindre l'essence divine telle qu'elle est en soi (*prout est in se*) ; nous ne pourrons pas non plus la définir positivement par une définition proprement dite ; nous atteindrons cependant l'existence de Dieu et quelque chose de l'essence. — C'est l'enseignement commun dans l'École, S. Thomas, *Summ. Theol.*, Ia, q. 12, a. 12 ; q. 13, a. 1 ; q. 88, a. 3, et Cajetan, *loc cit.*, Scot, *in I*, *dist.* 3, q. 1, Capreolus, *late in I*, *d.* 2, q. 1, a. 1, *a concl.* 4 *usque ad* 8. — A la vérité, comme le remarque Cajetan, *in* Iam, q. 88, a. 3, § *Adverte*, les scotistes et les anciens thomistes s'exprimaient un peu différemment sur ce point, Scot et son école admettaient

1. Cf. Seconde partie, ch. III.



que nous pouvons acquérir naturellement une connaissance quidditative de Dieu, les thomistes le niaient et soutenaient que nous ne pouvons savoir naturellement ce *qu'est Dieu* (*quid est*), mais seulement *qu'il est* (*quia est*) et *ce qu'il n'est pas* (*quid non est*). Mais, dit Cajetan, ici même et *in De Ente et Essentia*, c. VI, quæst. 14, il n'y a là qu'une divergence dans la manière de parler. « Il faut, dit-il, distinguer : connaître une essence (*cognoscere quidditatem*) et la connaître quidditativement (*cognoscere quidditative*). Pour connaître une essence, il suffit d'en saisir un des prédicats essentiels, par exemple un prédicat générique ; — pour la connaître quidditativement, il faut en saisir tous les prédicats essentiels, jusqu'à la différence ultime. Cette distinction admise, il faut affirmer que nous pouvons connaître naturellement la quiddité divine, et c'est ce que voulait dire Scot, mais que nous ne pouvons la connaître quidditativement, et c'est ce que voulaient dire les anciens thomistes. » *Cognoscere Deum quidditative* est l'équivalent de *cognoscere Deum prout est in se*, cette connaissance exige l'*élévation à l'ordre surnaturel*. La raison, par ses seules forces, ne peut savoir ce qu'est en soi la *Déité, en laquelle s'identifient les perfections absolues* ; elle ne peut atteindre positivement que les prédicats analogiques communs à Dieu et aux créatures (être, acte, un, vrai, bon, etc.) et le mode divin des perfections absolues ne sera connu que négativement et relativement. Cette connaissance *ex communibus* était appelée par Aristote connaissance *quia est* (*Post. Anal.*, l. II, c. VIII, *Comm. de saint Thomas*, leç. 7) et c'est pourquoi les anciens thomistes disaient que nous pouvons seulement connaître de Dieu *quia est*, ce qui n'était évidemment pas restreindre la théologie naturelle à la seule affirmation de l'existence de Dieu.

Cette conclusion formulée par Cajetan, admise par Suarez (*Disput. Met.*, disp. XXX, sect. 12)[1] et unanimement

1. Cf. CHOSSAT, *Dictionnaire Apologétique*, art. *Agnosticisme*, col. 58 à 62.



reçue chez les scolastiques est facile à établir. — Du fait que nous ne pouvons naturellement connaître Dieu que par des effets dont la perfection est nécessairement inadéquate à la perfection divine (Ia, q. 12, a. 12),[1] nous ne pouvons affirmer que trois choses : 1° que ces effets requièrent nécessairement l'existence d'une cause première qui existe par soi ; 2° que tout ce qu'il y a de perfection dans les effets doit préexister dans la cause ; 3° que les perfections dont la raison formelle n'implique pas d'imperfection, c'est-à-dire dont la raison formelle abstrait du *mode créé* lequel est essentiellement imparfait, doivent exister en Dieu selon un *mode divin*. Nous dirons même que ces perfections absolues (être, vérité, bonté, intelligence, liberté, justice, miséricorde) ne sont *à l'état pur* qu'en Dieu (« *Nemo bonus nisi solus Deus* », LUC., XVIII, 19), partout ailleurs elles sont mêlées d'imperfection ; nous les attribuerons donc *formaliter* à Dieu, selon une dénomination intrinsèque (cf. plus loin, seconde partie, ch. III). Mais nous ne connaîtrons pas positivement *ce qu'est le mode divin* selon lequel ces perfections s'identifient dans la Déité, aussi dirons-nous qu'elles sont en Dieu *formaliter eminenter*. « *Modus autem supereminentiæ quo in Deo dictæ perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel* per negationem, *sicut cum dicimus Deum æternum vel infinitum, vel etiam* per relationem *ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa vel summum bonum* » (*C. Gentes*, l. I, c. XXX, fin). L'erreur de Maimonide et de plusieurs de nos contemporains[2] a été de dire de la *raison formelle* des perfections absolues ce que S. Thomas dit seulement du *mode* qu'elles revêtent en Dieu ; dans cette hypothèse, nous n'atteindrions Dieu que par des dénominations extrinsèques, négatives ou relatives à nous, comme lorsque nous disons par métaphore qu'il est *irrité* contre le pécheur. En réalité nous avons des perfections absolues une

1. Voir aussi Ia q. 13, a. 5.

2. Cf. *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique,* article *Agnosticisme,* col. 38, 66.

connaissance analogique positive, et nous les affirmons de Dieu *per viam causalitatis* (*non quod Deus sit bonus, in quantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit*, Ia, q. 13, a. 2); ensuite nous n'atteignons le *mode* selon lequel elles existent en Dieu que *per viam negationis*, ainsi nous disons : bonté sans limite, ou *per viam eminentiæ* (*relative*) lorsque nous parlons de souveraine bonté. Il reste que nous ne savons pas positivement *ce qu'est* en lui-même le *mode* selon lequel ces perfections conviennent à Dieu, nous ne connaissons ce mode que négativement et relativement ; en ce sens il est vrai de dire : nous ne pouvons pas savoir *ce qu'est* Dieu (*prout est in se*, ou *quidditative*), nous n'atteignons pas la Déité dans ce qui la constitue en propre, mais seulement *ex communibus* (cf. Cajetan, *in* Iam, q. 39, a. 1). De même la théodicée ne pourra jamais définir *ce qu'est* en soi l'intelligence divine, la volonté divine, la motion divine, elle déterminera seulement *que* l'intelligence, la volonté, la causalité sont en Dieu, mais elle ne fera connaître leur mode divin que négativement ou relativement aux créatures[1].

Bien plus, dans les propositions que nous formulerons au sujet de Dieu, le mode créé et humain reparaîtra, de telle sorte que l'attribution des perfections absolues restera *formelle* (dénomination intrinsèque), mais non pas le mode de l'attribution. C'est ce que dit expressément S. Thomas, *C. Gentes*, l. I, c. xxx : *Possunt hujus modi nomina et affirmari de Deo et negari : affirmari quidem propter nominis rationem* (raison formelle), *negari vero propter significandi modum* (mode créé). En effet, ajoute S. Thomas, notre intelligence, dont les idées viennent des sens, ou bien conçoit et désigne à l'abstrait (*bonitas*), et alors ce qui est signifié est simple mais non subsistant, ou bien elle conçoit et désigne au concret (*bonum*), et alors ce qui est signifié est subsistant, mais n'est plus simple. C'est le mode des choses créées. Tandis que ce qui convient à Dieu est à la fois simple et subsistant. Ainsi donc il y a toujours une

1. Cf. ZIGLIARA, *Summ. Phil.*, t. II, p. 488.



imperfection dans le *mode* selon lequel nous parlons de Dieu; lorsque nous avons dit qu'il est bon, nous ajoutons qu'il est la bonté, non pas la bonté abstraite, mais la bonté subsistante ; de même lorsque nous avons dit qu'il existe, nous ajoutons qu'il n'*a* pas l'existence, mais qu'il *est* l'existence, l'existence subsistante, *Ipsum esse subsistens*. Cf. *C. Gentes*, *ibid.*

Telle est la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu par les seules forces de notre raison, elle atteint *Dieu lui-même* (son existence et quelque chose de son essence) mais non pas *Dieu tel qu'il est en lui-même* (dans ce qui le constitue en propre). Ne connaissons-nous pas nos amis *eux-mêmes*, sans cependant atteindre leurs sentiments *tels qu'ils sont en eux-mêmes* ?

33° Solution des objections contre la valeur transcendante des notions premières. — A la doctrine que nous venons d'exposer M. Marcel Hébert (*Revue de métaphysique et de morale*. « *Anonyme et Polyonyme* », 1903, p. 241) faisait l'objection suivante : « Cette doctrine de l'*analogie* suppose que l'on admet préalablement le *rapport de causalité* entre Dieu et le monde, entre un Dieu substance parfaite créant un monde composé de substances imparfaites qui participent à des degrés divers à l'infinie perfection. Mais ce rapport de *causalité* est lui-même une analogie ; Dieu est « cause analogique » du monde, disent les théologiens. Les analogies reposent donc toutes sur une analogie première, et les théologiens n'évitent ici la pétition de principe qu'en supposant déjà certain par ailleurs le fait de la création. Qu'il soit certain *par la foi*, cela n'importe pas à la question, puisqu'il ne s'agit en ce moment que de certitude *rationnelle*. Or, que dit la raison sur ce problème fondamental ? Nous l'avons vu : elle ne saurait se contenter des séries de phénomènes, elle réclame une raison d'être absolue, mais elle n'exige en aucune manière que l'on réalise cet absolu dans une « substance particulière » transcendante par rapport à l'essence des choses. » Selon M. Hébert en effet, comme selon M. Le Roy, le principe de causalité conduisant à une cause extrinsèque

(quidquid movetur ab alio movetur) « tire sa lucidité apparente d'une image spatiale introduite de façon illégitime dans un problème de nature métaphysique, on suppose que les moteurs et les mobiles sont des substances distinctes (postulat du morcelage), ce que nie le panthéisme[1]. » « On ne peut davantage, sans anthropomorphisme, introduire l'idée de causalité au sens psychologique, laquelle d'ailleurs ne mènerait qu'à une âme du monde[2]. »

Nous avons déjà répondu en partie à cette objection en montrant que la raison d'être de l'existence d'un être contingent, doit être une raison d'être actualisatrice ou *réalisatrice.* Tel est le concept de causalité, nullement anthropomorphique, qui va nous servir à prouver l'existence de Dieu. Il fait abstraction de toute image particulière empruntée à l'expérience externe (postulat du morcelage) ou à l'expérience interne (causalité psychologique), il est conçu en fonction de l'*être*, objet formel de l'intelligence humaine, non pas comme *humaine*, mais comme *intelligence* (l'objet propre de l'intelligence humaine comme humaine est l'essence des choses sensibles, et non l'être). Donc nul anthropomorphisme. — De plus, comme nous l'avons remarqué, peu importe que le monde dont nous partons pour prouver Dieu soit une seule substance ou plusieurs substances, s'il y a en lui *multiplicité* et *devenir*, au nom du principe d'identité et du principe de raison d'être, il faudra dire qu'il n'a pas en soi sa raison d'être, qu'il est contingent, et que la réalité qui peut en rendre raison et se suffire à elle-même doit être en tout et pour tout identique à elle-même, qu'elle doit être à l'être comme A est à A, *Ipsum esse*, acte pur, par là distincte essentiellement du monde multiple et changeant. Le nier, sera nier que le principe d'identité est loi fondamentale du réel comme de la pensée, et dire avec Hégel que la loi fondamentale est la contradiction ou l'absurdité. Une

1. *Rev. de Mét. et Mor.*, juillet 1902, p. 398, « *La dernière idole* ».
2. *Ibidem.*



âme du monde, une comme substance et multiple dans les phénomènes qui la déterminent, apparaîtra contingente : du fait qu'elle peut recevoir des modes multiples et variables, c'est qu'elle n'est pas identité pure, pur être, pure perfection ; la composition, qui est en elle-même *au nom du principe d'identité*, demande une cause : des éléments de soi divers ne peuvent de soi être unis ; il n'y aura là aucun recours dissimulé à l'argument de saint Anselme, mais recours au principe suprême de la pensée.

Il n'en reste pas moins une difficulté plus profonde que celle signalée par M. Hébert : on ne peut positivement appliquer à Dieu le concept analogique d'*être* (et affirmer l'existence de Dieu) qu'en supposant la valeur transcendante du concept de *cause*, mais cette supposition n'est pas seulement gratuite, elle est illégitime : la valeur transcendante du concept de cause, loin de pouvoir fonder celle du concept d'être, la suppose, puisque le concept d'être est de tous le plus universel et qu'il est impliqué en tous les autres.

L'objection mise en forme revient à ceci : La valeur transcendante des notions les plus universelles ne peut être fondée, sans pétition de principe, sur celle d'une notion moins universelle. Or, dans les preuves précédentes, la valeur transcendante des notions les plus universelles d'être, unité, vérité, etc., est fondée sur celle de la notion moins universelle de cause. Donc la valeur transcendante des concepts les plus universels d'être, unité, vérité, etc. est sans fondement suffisant.

Répondons en forme pour être plus bref et plus clair. Je distingue la majeure : la valeur transcendante des notions les plus universelles ne peut être fondée sur celle d'une notion moins universelle ; en soi je le concède, relativement à nous, c'est autre chose. Aussi S. Thomas dit-il : la proposition *Dieu est* est de soi évidente si on la considère en elle-même, mais non pas relativement à nous « est per se nota *quoad se*, *non quoad nos* » (Ia, q. 2, a. 1) ; comme le soleil est lumineux par lui-même, sans l'être pour les faibles

yeux de l'oiseau nocturne qui ne voit qu'à la tombée de la nuit.

Relativement à nous, la valeur transcendante des notions les plus universelles ne peut être fondée sur celle d'une notion moins universelle, je distingue encore : quant à *la non-répugnance de l'attribution*, je le concède ; quant à l'*attribution actuelle*, je le nie, si la notion moins universelle est essentiellement *relative* au monde que nous connaissons directement, et nous permet ainsi de nous élever à un ordre supérieur jusque-là inconnu. Or, telle est précisément la notion de cause ; à l'opposé des notions plus universelles d'être, unité, etc. qui sont absolues, elle est essentiellement relative à l'effet causé[1].

Ainsi nous avons montré d'abord que les notions les plus universelles d'être, unité, vérité, bonté, *ne répugnent pas* à exprimer un être infiniment parfait, s'il existe, parce qu'elles signifient des perfections absolues et analogiques, et de ce point de vue la notion d'*être* avait la priorité sur celle de *cause*. Mais l'*attribution actuelle* de ces perfections à Dieu repose, pour nous, sur ceci : le monde exige une cause première possédant ces perfections. Le concept de cause, n'étant pas absolu, mais *relatif* au monde causé, peut servir de pont entre l'inférieur et le supérieur, entre le fini directement connu et l'Infini que nous cherchons à connaître ; d'autant que l'exigence d'une cause première est fondée en fin de compte, elle aussi, sur la notion analogue d'être, comme le principe de causalité se rattache indirectement au principe de contradiction.

Si l'on veut approfondir quels sont ici les rapports réciproques des notions d'être et de cause et comment la notion d'être garde la primauté, il faut considérer cinq stades dans notre connaissance. 1° La notion d'*être* nous apparaît tout d'abord comme exprimant une perfection sans mélange d'imperfection, et analogique ou susceptible d'exister selon des modes essentiellement divers, de ce chef il ne répugne pas qu'elle se prête à un mode infini.

1. Cf. Ia, q. 13, a. 7 : Utrum nomina, quæ important *relationem ad creaturas* dicantur de Deo ex tempore.



2° La notion de *cause*, par son rapport avec la précédente, nous apparaît aussi comme celle d'une perfection sans mélange et analogique. La causalité se définit en effet par la *réalisation*, réaliser ou donner l'être n'implique rien d'imparfait, et il ne répugne pas que cette perfection qui existe dans le monde selon des modes très divers se prête à un mode infini.

3° Toutes les réalités finies que nous connaissons, de par la multiplicité et le devenir qu'elles impliquent, vont nous apparaître comme contingentes et *exigeront* nécessairement une raison d'être actualisatrice, ou une *cause*. Cette exigence exprimée par le principe de causalité sera fondée elle-même sur l'être, comme ce principe est fondé sur celui de contradiction ou d'identité : l'être contingent, qui n'est pas par soi, ne peut être que par un autre, c'est-à-dire exige une cause. Le concept de cause étant essentiellement *relatif*, nous permettra de nous élever au-dessus de l'ordre fini. Le fini, le composé, le changeant, étant incapable de s'expliquer par lui-même, doit avoir la raison de son existence ou sa cause au-dessus de lui. C'est donc ici encore la notion d'être, fondement éloigné du principe de causalité, qui, par celle de cause, nous obligera à nous élever au-dessus du monde pour trouver la raison de son existence.

4° La cause exigée par les êtres finis à raison de leur composition et de leur changement doit être exempte de composition et de changement, sans quoi elle exigerait elle-même une cause supérieure. D'où il faudra conclure qu'elle est identité et immutabilité pure, *pur être*. Nous arriverons ainsi au suprême analogué de l'être, dont nous déterminerons négativement et relativement le mode non-fini et éminent, qui le distinguera essentiellement du monde.

5° Enfin, partant non plus de l'être en général (analogue), mais de l'Etre divin (suprême analogué) nous déterminerons négativement et relativement le mode de la causalité divine (suprême analogué) et nous verrons que cette causalité éminente est *cause pure*, non causée, non prémue,

qu'elle est son activité même, son action, qu'elle est supérieure au temps, que par suite elle peut le produire, comme le mouvement dont il est la mesure, sans s'emprisonner en lui ; nous verrons aussi que tout en étant formellement immanente elle a toute la perfection et au delà d'une action formellement transitive.

Les exigences de l'être en général nous conduisent ainsi à l'application transcendante du principe de causalité, qui nous permet d'atteindre le suprême analogué de l'être. Et ce dernier nous permettra de déterminer imparfaitement le mode de la causalité divine. L'être garde ainsi sa primauté dans l'ordre d'invention, (in via inventionis) et dans l'ordre du jugement par les suprêmes raisons des choses (in via judicii)[1].

De même nous avons vu plus haut (nº 23) que la notion confuse d'être est pour notre intelligence antérieure à celle de manière d'être ou de phénomène. Cette dernière pourtant permet de préciser ce qu'est l'être déjà connu confusément, de le concevoir comme substance, et la notion de substance ainsi déterminée éclaire d'en haut et précise celle de manière d'être, d'accident, ou de phénomène[2].

L'être garde toujours sa primauté et reste la lumière objective de notre intelligence, la causalité lui reste subordonnée comme une de ses modalités.

Instance. Mais l'attribution de la causalité à un Dieu transcendant semble inconcevable ou tout au moins douteuse (4e antinomie de Kant). En effet, Dieu sera requis comme cause première absolument immobile. Or, une cause immobile qui, sans commencer elle-même d'agir, produirait des effets qui commenceraient d'exister, est inconcevable. Donc l'attribution de la causalité à un Dieu transcendant est inconcevable.

Réponse. — Je distingue la majeure : Dieu sera requis comme une cause première absolument immobile, que nous

1. Cf. Sur ces deux voies ascendante et descendante les articles de S. Thomas Ia, q. 79, a. 8 et 9.
2. Cf. S. Thomas, Ia, q. 85, a. 3 et 5.

connaîtrons *positivement* et quant à la raison formelle de cause, et quant au mode divin de causalité, je le nie ; que nous connaîtrons *positivement* quant à la raison formelle de cause, mais dont le mode divin de causalité ne sera connaissable que *négativement* et *relativement*, je le concède. Or, c'est précisément cette connaissance très imparfaite du mode de la causalité divine qui laissera subsister le mystère. Et l'on peut dire que ce mode causalité restera *positivement* inconcevable, nous le concevrons pourtant d'une façon négative (cause non causée, non prémue) et relative (cause éminente supérieure au temps qu'elle produit, comme le mouvement, sans s'emprisonner en lui). Voir plus loin nº 36, preuve de l'existence de Dieu par le mouvement.

Instance. — Mais admis que le concept relatif de cause soit un fondement suffisant de l'attribution actuelle des notions absolues, ces dernières, à les considérer en elles-mêmes, ne semblent pas pouvoir s'appliquer à un Dieu transcendant. — En effet, Dieu, s'il est transcendant et infini, diffère plus de la créature que la créature du néant. Or, il n'y a pas d'analogie entre la créature et le néant. Donc, à plus forte raison, ne saurait-il y en avoir entre un Dieu transcendant, infini et la créature. On ne peut nier la majeure de cette objection. Entre le néant et la créature il n'y a qu'une distance négativement infinie, dont un des termes est négatif, et qui peut être franchie par la puissance créatrice ; au contraire, entre la créature et Dieu il y a une distance positivement infinie, dont les deux termes sont positifs, distance absolument infranchissable : on ne peut concevoir que la toute-puissance elle-même puisse transformer ou transsubstancier une créature en Dieu.

Réponse. — Je distingue la majeure comme précédemment : un Dieu transcendant et infini diffère plus de la créature que la créature du néant, quant au *mode d'être* de Dieu et à celui de la créature, je le concède, car un de ces modes est infini et l'autre fini ; quant à la *raison formelle d'être*, je le nie, car cette raison formelle se trouve dans la créature et dans la cause transcendante qu'elle requiert, et elle ne se trouve pas dans le néant.

Instance. — Mais alors cette raison formelle d'être a une priorité vis-à-vis de Dieu, et est plus universelle que lui. Or, rien n'est antérieur à Dieu. Donc la réponse est insuffisante et la difficulté subsiste.

Réponse. — La raison formelle d'être a une priorité *logique* relativement à Dieu et est logiquement plus universelle que lui, selon notre mode imparfait de concevoir ; mais elle n'a pas une priorité *réelle*, ni l'universalité réelle de contenance et de causalité[1]. Notre connaissance étant abstraite, nous concevons par abstraction des choses sensibles l'être en général, analogue, avant de connaître le suprême analogué qui est l'Etre premier ; mais lorsque nous comprenons que ce dernier est l'Etre même subsistant, la plénitude infinie de l'être, capable de produire tout ce qui est susceptible d'exister, il devient manifeste que l'être abstrait des choses sensibles lui est réellement postérieur.

Instance. — Cependant si nous considérons les perfections absolues non plus isolément, mais les unes par rapport aux autres, elles ne semblent pas compossibles en un même être transcendant. En effet, si elles subsistent *formellement* en Dieu, elles posent en lui une multiplicité formelle-réelle incompatible avec son absolue simplicité ; — si d'autre part *elles s'identifient* dans l'éminence de la Déité, elles se détruisent formellement et n'*existent plus que d'une façon virtuelle*, comme les perfections mixtes ; et alors « Dieu est bon » ne signifie plus qu'une chose : Dieu est cause de la bonté, il faut revenir à l'opinion de Maimonide ; et comme Dieu est cause des corps, on pourrait aussi bien affirmer de lui qu'il est corps ; autant dire qu'il reste inconnaissable.

Telle est l'antinomie générale de l'un et du multiple à laquelle la raison se heurte lorsqu'elle veut appliquer à Dieu les notions premières : La multiplicité des perfections absolues attribuées à Dieu non pas seulement d'une façon virtuelle, mais formellement, semble détruire la simplicité divine, ou inversement semble détruite par elle.

1. Cf. Billuart. *De Deo,* dissert. V, art. II, § II.



A cette antinomie générale s'en ajoutent d'autres : comment concilier *a*) avec la simplicité divine la dualité du sujet et de l'objet essentielle à la connaissance, *b)* avec l'absolue immutabilité, l'acte libre de Dieu qui paraît ajouter en lui quelque chose de contingent et de défectible ; *c)* avec cette même immutabilité absolue, la vie divine qui semble impliquer un devenir, *d*) avec la suprême bonté et la toute-puissance, la permission du mal, *e*) avec la justice absolue, la miséricorde infinie ?

Réponse. — La solution de ces dernières difficultés relatives à la conciliation des attributs divins, doit être manifestement renvoyée après les preuves de l'existence de Dieu. Pour établir ces preuves il nous suffit d'avoir défendu la double valeur ontologique et transcendante des notions premières en général, de chacune en particulier, notamment de celles d'être et de cause. Lorsque nous aurons montré l'existence d'une cause première transcendante, montré qu'elle doit être l'*Etre même subsistant*, et déduit ses principaux attributs, nous aurons à expliquer pourquoi ces attributs ne peuvent être inconciliables entre eux, et à résoudre les prétendues antinomies qu'on nous reproche.

La démonstrabilité de l'existence de Dieu ainsi établie, passons à la démonstration elle-même.

CHAPITRE III

Exposé des preuves de l'existence de Dieu

Pour saisir le sens profond et la portée métaphysique des preuves traditionnelles, on ne peut mieux faire que de les étudier dans l'art. 3 de la question 2 de la Ia *pars* de la *Somme Théologique*, où S. Thomas les a ramenées à leurs principes essentiels. Voir aussi *Contra Gentes*, l. I, c. XIII, XV, XVI, XLIV ; l. II, c. XV ; l. III, c. XLIV. — *De Veritate*, q. 5, a. 2, *de Potentia*, q. 3, a. 5. — *Compendium Theologiæ*,



c. III ; — *Physique*, l. VII, leç. 2 ; l. VIII, leç. 9 et suivantes ; — *Métaphysique*, l. XII, leç. 5 et suivantes.

Nous ne ferons pas ici œuvre historique, nous chercherons seulement à montrer la solidarité de ces preuves avec les premiers principes rationnels, particulièrement avec le principe de non-contradiction ou d'identité et avec notre toute première idée, l'idée d'être.

Pour montrer que S. Thomas, quoi qu'on en ait dit, n'ignorait pas les difficultés du problème, il importe de mentionner les deux objections qu'il se fait au début de son article. Ce sont les deux objections fondamentales auxquelles on ramènerait aisément toutes les autres : la première est celle des pessimistes, la seconde celle des panthéistes.

1° Le mal existe, c'est donc qu'un Dieu infiniment bon n'existe pas. Comment laisserait-il subsister tous ces défauts, toutes ces souffrances, tous ces désordres dans son œuvre ? C'est l'objection longuement développée par Schopenhauer. Se contenter, avec Voltaire, (3e *lettre à Memmius*), Stuart Mill (*Essais sur la Religion*, p. 163), M. Schiller (cf. *Revue de Philosophie*, 1906, p. 653) et plusieurs de nos contemporains, d'un Dieu fini, *très* sage et *très* puissant, mais non pas *tout*-puissant, c'est ne pas même conserver de Dieu la définition nominale qui détermine l'objet de la preuve[1].

La solution de cette difficulté appartient au traité de la Providence Ia, q. 22, a. 2, ad 2um, nous en parlerons à propos de la conciliation des attributs divins ; il suffit pour l'instant d'indiquer la réponse de la théologie catholique. S. Augustin l'a condensée dans un mot que cite ici S. Thomas : « Si le mal existe, ce n'est point que Dieu manque de puissance ou de bonté, mais, au contraire, Il ne permet le mal que parce qu'Il est assez puissant et assez bon pour tirer le bien du mal même, *nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus*

1. Voir le développement de cette objection dans *Le Divin. Expériences et Hypothèses*, par MARCEL HEBERT, Paris, 1907, p. 148-164.



ut bene faceret etiam de malo. » *Enchiridion*, c. II. C'est le triomphe de la puissance et de la bonté infinie de Dieu. Il fait servir la mort de la gazelle à la vie du lion, les persécutions et les pires souffrances à la gloire de ses martyrs. Non seulement il donne aux âmes de triompher de la douleur, mais Il les fait grandir par la douleur, leur donne de devenir toujours plus profondes et de ne s'attacher qu'aux biens éternels, Il les trempe dans l'adversité, et, par les humiliations qu'Il leur envoie, les prémunit contre l'orgueil ou les en guérit. — Le mal physique d'ailleurs n'est rien en comparaison du mal moral ou du péché, et celui-ci comment s'opposerait-il à l'existence du Souverain Bien puisqu'il la suppose ? Il n'est en fin de compte qu'une offense à Dieu. Comme le mal physique, Dieu ne l'a permis qu'en vue d'un plus grand bien. Pour exercer sa miséricorde, il a eu besoin de notre misère, comme pour exercer sa puissance créatrice il fallait le néant absolu (Ia, q. 21, a. 3). L'Incarnation rédemptrice nous a permis de dire « *felix culpa* ». Quant au mal moral qui se refuse à coopérer au bien, il y coopère malgré lui par le châtiment qu'il appelle, par la manifestation de la Justice, manifestation des droits imprescriptibles du Bien, et il permettra à Dieu de se montrer dans toute sa splendeur de Juge (Ia, q. 25, a. 5, ad 3um). Les petits catéchismes disent simplement : « Il y aura un jugement général *afin que* par la vue de toutes les bonnes œuvres et de tous les péchés des hommes *on reconnaisse la justice* dans la récompense des bons et *dans le châtiment des méchants.* »

Telle sera la réponse catholique au problème du mal. Au moment d'établir l'existence de Dieu, le théologien n'ignore aucune des difficultés sur lesquelles insistent à plaisir les pessimistes, il en prévoit même bien d'autres. Loin de se laisser arrêter comme Voltaire par des désastres tels que le tremblement de terre de Lisbonne, il prévoit qu'il aura à expliquer par les exigences mêmes du Souverain Bien les rigueurs de la Justice divine. Nous reviendrons sur le problème du mal IIe partie, ch. II, III, IV.

2° La seconde objection, contre l'existence de Dieu,



mentionnée par S. Thomas au début de son article, est celle des panthéistes. Il suffit d'admettre deux principes : la nature et l'esprit ; on ne voit pas la nécessité d'admettre un principe extrinsèque. « *Quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura.* » — On ne peut donc prétendre avec M. Hébert[1] que S. Thomas a ignoré le panthéisme ou n'en a pas tenu compte. Il est certain que S. Thomas a connu les deux formes les plus générales du panthéisme : celle qui fait rentrer le multiple dans l'un, le devenir dans l'être, et qui doit en venir à nier le monde (acosmisme), elle procède de Parménide (*Met.*, I. leç. 9 de S. Thomas ; *Phys.*, l. I, leç. 3, 4, 5 et 14), — et celle qui au contraire ramène tout au devenir et doit en venir à nier Dieu ; c'est l'évolutionnisme athée qui procède des principes posés par Héraclite (*Met.*, l. I, leç. 4). S. Thomas n'a pas été sans voir que le panthéisme, en un sens, n'a jamais existé, tellement il est absurde : ou le monde est absorbé par Dieu, et il n'y a plus que Dieu (acosmisme), ou Dieu est absorbé par le monde et n'existe plus (athéisme). — Voir aussi, contre le panthéisme matérialiste de David de Dinant : II *Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 1, et *Summa Theol.*, Ia, q. 3, a. 8 : « *Utrum Deus veniat in compositionem aliorum.* » — Contre l'averroïsme, qui n'admettait qu'une seule intelligence pour tous les hommes : Ia, q. 76, a. 2 (Cajetan) et q. 79, a. 5, ainsi que l'opuscule « *De unitate intellectus* ».

Cette objection panthéiste va se résoudre par les preuves qui suivent.

*
* *

34° Les cinq preuves types. — Leur universalité. Leur ordre. Ce qu'elles entendent prouver. — Avant d'aborder chacune des preuves classiques, il n'est pas inutile de

1. *La dernière idole, Revue de Métaphysique et de Morale,* juillet 1902.



déterminer leur degré d'universalité, de donner la raison de l'ordre dans lequel les présente S. Thomas, et de préciser ce qu'elles entendent prouver.

Ces cinq arguments sont les arguments types, les plus universels ; tous les autres se peuvent ramener à eux. Les cinq méritent en effet le nom d'arguments métaphysiques ; « *ex summis metaphysicæ fontibus sumuntur* », en ce sens que tous peuvent prendre pour point de départ *n'importe quel être créé*, depuis la pierre jusqu'à l'ange, pour aboutir à cinq attributs qui ne peuvent appartenir qu'à l'Etre même, subsistant au sommet de tout, *Ipsum esse subsistens*, d'où se déduisent tous les attributs de Dieu. Ces cinq preuves sont prises des lois du créé, non pas en tant que sensible, ou en tant que spirituel, mais du créé en tant que créé : tout être créé est mobile, causé, contingent, composé, imparfait et relatif. S. Thomas va choisir de préférence ses exemples dans les effets sensibles, mais il applique les mêmes preuves aux effets spirituels, à l'âme et à ses mouvements intellectuels et volontaires, il le fait ici même, dans la réponse ad 2um et Ia, q. 79, a. 4 ; Ia IIæ, q. 9, a. 4. Suivant l'exemple d'Aristote, tous les traités de métaphysique générale ou d'ontologie consacrés à l'être en tant qu'être, étudient l'opposition de l'être mobile à l'être immobile, de l'être causé à l'être non causé, de l'être contingent à l'être nécessaire, de l'être composé et imparfait à l'être simple et parfait, de l'être relatif à l'être absolu. Ici S. Thomas considère tout être créé comme 1° mobile, 2° causé, 3° contingent, 4° composé et imparfait, 5° multiplicité ordonnée ; par là, il s'élève à l'être, 1° immobile, 2° non causé, 3° nécessaire, 4° simple et parfait, 5° ordonnateur de toutes choses, lequel ne peut être que l'Etre même subsistant au sommet de tout, l'*Ipsum esse subsistens* (Ia, q. 3, a. 5).

Il importe de remarquer l'ordre dans lequel sont disposés ces arguments et pour leur point de départ et pour leur point d'arrivée.

Comme Dieu est connu par ses œuvres, « *per ea quæ facta sunt* », S. Thomas présente d'abord les signes de



contingence les plus manifestes dans le monde : ce qui n'était pas et qui tout d'un coup apparaît est évidemment contingent. L'exemple le plus frappant est celui d'un corps qui était à l'état de repos et qui est mis en mouvement ; il est évident qu'il n'est pas en mouvement par lui-même. Du mouvement local, on peut passer au mouvement qualificatif (progrès intensif d'une qualité comme la chaleur, la lumière), au mouvement d'accroissement, bien plus à tout devenir quel qu'il soit, même à celui qui existe dans l'intelligence et la volonté et qui se trouve dans tout esprit fini ; une pensée, une volition surgit dans une conscience, auparavant elle n'existait pas, c'est donc qu'elle n'existe pas par soi, et que l'âme ne la possède pas par elle-même. On a prétendu que la première preuve de S. Thomas n'était prise que des mouvements d'ordre physique et particulièrement du mouvement local.[1] En réalité, le mouvement local est seulement donné comme l'exemple le plus frappant dans l'ordre sensible; il suffit pour s'en convaincre de lire la même preuve, considérée d'en haut en partant de Dieu, dans la Ia, q. 105, a. 5 : *Utrum Deus operetur in omni operante.* « *Primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei... Deus movet quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem.* » Voir aussi les trois références que nous venons de signaler Ia, q. 2, a. 3, ad 2um ; Ia, q. 79, a. 4 ; Ia, IIæ, q. 9, a. 4, où la preuve par le mouvement est expressément appliquée aux mouvements de l'intelligence et de la volonté. — Ce premier argument prétend établir l'existence d'une *source du devenir*, d'un premier moteur *immobile*, en ce sens qu'il est son activité même et n'a pas besoin d'être prému. — De là se déduira l'actualité pure du premier moteur (Ia, q. 3, a. 1 et 2), son aséité (*ibid.*, a. 4), son immutabilité absolue (Ia, q. 9, a. 1 et 2), son éternité (Ia, q. q. 10, a. 2), etc.

S. Thomas pourrait établir *a priori* que le premier moteur

1. Tel est le sentiment de M. Chossat, *Dict. de Théologie cathol.*, art. *Dieu*, col. 931 à 934.



doit être cause efficiente première, *source, non plus seulement du devenir, mais de l'être.* Il l'établit *a posteriori.* Et la seconde voie a pour point de départ, non plus la dépendance du *devenir* à l'égard de son moteur, mais celle de l'*être* (qui est terme du devenir et subsiste après lui) à l'égard des causes efficientes qui non seulement le produisent, mais le conservent. Si l'on veut savoir le véritable sens de cette preuve, il faut lire les deux articles où S. Thomas la reprend en sens inverse, Ia, q. 104, a. 1 : *Utrum creaturæ indigeant ut a Deo conserventur in esse* (où l'on trouvera la distinction très nette du devenir et de l'être, du *fieri* et de l'*esse*) et art. 2 : *Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet.* — Cette preuve prétend conclure à une cause première, source de l'être, qui n'ait pas besoin d'être causée ni conservée par une cause supérieure. — De là se déduira l'aséité (Ia, q. 3, a. 4), la toute-puissance créatrice (Ia, q. 25, a. 3 ; q. 44, a. 1 et 2 ; q. 45, a. 2 et 5), l'immensité, l'ubiquité (Ia, q. 8, a. 2), etc.

S. Thomas pourrait établir *a priori* que le premier moteur et la cause première sont l'*être nécessaire*, mais il établit *a posteriori* l'existence de ce dernier par une troisième voie. Cette troisième voie a pour point de départ, non plus la dépendance du devenir ou de l'être à l'égard de leurs causes, mais la possibilité pour l'être causé de ne pas être, en d'autres termes sa *contingence.* Par là cette preuve est plus générale que les précédentes, elle peut s'appliquer non seulement au devenir, non seulement à l'être qu'on voit arriver à l'existence, mais à tout ce qui n'a pas en soi sa raison d'être. S. Thomas insiste particulièrement sur la contingence sensiblement évidente des êtres corruptibles, mais le point de départ est plus universel : ce qui peut ne pas être dépend d'un être nécessaire, « *quod possibile est non esse pendet a necessario* ». Cette troisième preuve très générale, que toutes les autres précisent, prétend conclure simplement à l'existence d'un *être nécessaire*, qui existe par soi, *a se.* De cette aséité on déduira qu'il est l'Etre même (Ia, q. 3, a. 4), et de là se déduiront toutes les perfections absolues.

La quatrième voie va chercher un signe de contingence dans les dernières profondeurs de l'être créé. Nous nous plaçons ici, dans l'ordre statique, devant des êtres qu'il n'est pas nécessaire d'avoir vu arriver à l'existence, qu'il n'est pas nécessaire non plus de voir se corrompre ; pour déceler leur contingence, nous avons recours à quelque chose de moins révélateur au premier abord, mais de plus profond et de plus universel que le mouvement, la génération ou la corruption, savoir la *multiplicité*, la *composition*, l'*imperfection*. Le multiple, le composé, l'imparfait demandent une cause comme le devenir, et une cause non plus seulement immobile, mais *unique*, *absolument simple*, et *absolument parfaite*. — De là on déduira que Dieu n'est pas un corps (Ia, q. 3, a. 1), qu'il n'est pas composé d'essence et d'existence, mais qu'il est l'Etre même subsistant au sommet de tout (Ia, q. 3, a. 4), qu'il n'est pas dans un genre (Ia, q. 3, a. 5), qu'il est la souveraine bonté (q. 6, a. 2), qu'il est infini (q. 7, a. 1), qu'il est la suprême vérité (Ia, q. 16, a. 5), qu'il est invisible et incompréhensible (Ia, q. 12, a. 4 et 8). — Nous verrons qu'à cette quatrième voie se ramènent la preuve par les vérités éternelles qui conclut à l'existence d'une Vérité suprême, et aussi celles par le désir du bien absolu et par le caractère obligatoire du bien honnête, qui concluent au Souverain Bien, source de tout bonheur et fondement de tout devoir.

La cinquième preuve précise la précédente, elle a pour point de départ une multiplicité non pas quelconque, mais une *multiplicité ordonnée*, l'*ordre du monde*. Elle prétend conclure à une unité non pas quelconque, mais à une *unité de conception*, à une *intelligence ordonnatrice*. Elle peut partir de tout être dans lequel on trouvera une partie ordonnée à une autre, ne fût-ce que l'essence ordonnée à l'existence, l'intelligence ordonnée à son acte (*potentia dicitur ad actum*). — Par cette cinquième preuve, la cause première dont l'existence est déjà prouvée apparaîtra comme une intelligence suprême. — De cette intelligence considérée comme attribut de l'Etre même subsistant (Ia, q. 14, a. 1), se déduira la Sagesse et la Prescience

(Ia, q. 14 en entier), la Volonté (q. 19), la Providence (Ia, q. 22). — Cette dernière voie, qui est un argument populaire, peut paraître plus simple que la précédente, en réalité elle la suppose, et de toutes c'est peut-être celle qui, en rigueur métaphysique, se ramène le plus difficilement à nos premiers principes rationnels, à cause de sa complexité. C'est probablement pour cette raison que S. Thomas la présente en dernier lieu.

Ainsi donc, d'une façon générale, le contingent (ce qui, par définition, peut exister ou ne pas exister) exige un être nécessaire (3e preuve) ; le mouvement, qui est l'exemple le plus sensible de la contingence, exige un moteur immobile (1re preuve) ; l'être causé exige l'être non causé (2e preuve) ; le multiple suppose l'un, le composé suppose le simple et l'imparfait le parfait (4e preuve) ; une multiplicité ordonnée exige une intelligence ordonnatrice (5e preuve). — Or, l'être nécessaire, premier moteur, première cause, absolument un, simple, parfait, intelligent, est l'être qui répond à l'idée qu'éveille en nous le mot Dieu (définition nominale); donc Dieu est.

De chacun des cinq attributs divins auxquels on va aboutir, on pourra passer à l'être dont l'essence est identique à l'existence et qui pour cette raison est l'*Etre même* (Ia, q. 3, a. 4). Là s'achèvera vraiment la preuve de l'*existence* de Dieu. Il restera à étudier la *nature* de Dieu, et l'*Ipsum esse subsistens* deviendra le point de départ de la déduction des attributs divins. Nous verrons ainsi, comme l'a établi le Père del Prado, O. P., dans son traité *de Veritate fundamentali philosophiæ christianæ* [1] que la vérité suprême, non pas de l'ordre analytique ou d'invention (secundum viam inventionis)[2], mais de l'ordre synthétique ou déductif (secundum viam judicii), celle qui répond à nos derniers pourquoi sur Dieu et sur le monde, est l'identité en Dieu seul de l'essence et de l'existence : *In solo Deo essentia*

1. Fribourg-Suisse, 1911.

2. Cf. Ia, q. 79, a. 8 et 9. « Secundum *viam inventionis*, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum. *In via vero judicii*, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus. »

et esse sunt idem, ou la définition même de Dieu : « *Je suis celui qui est.* » Ce sera la suprême réponse aux dernières questions méthaphysiques : pourquoi y a-t-il un seul être incréé, immuable, infini, absolument parfait, souverainement bon, omniscient, libre de créer, etc. ; pourquoi tous les autres êtres ont-ils dû recevoir de Lui tout ce qu'ils sont et doivent-ils attendre de Lui tout ce qu'ils désirent et peuvent être ? Cette proposition « *In solo Deo essentia et esse sunt idem* » sera ainsi la clef de voûte du traité de Dieu, le terme de la métaphysique ascendante qui s'élève à Dieu, le point de départ de la métaphysique descendante qui part de Dieu.

*
* *

35° Preuve générale qui englobe toutes les autres. Son principe : le plus ne peut sortir du moins. Le supérieur seul explique l'inférieur. — Avant d'exposer chacune de ces cinq preuves-types, nous donnerons une preuve générale qui les englobe toutes et qui, croyons-nous, représente le mieux la démarche essentielle du sens commun lorsqu'il s'élève à Dieu. Le principe de cette preuve générale : « *le plus ne sort pas du moins* », condense en effet en une seule formule les principes sur lesquels reposent nos cinq preuves-types : le devenir ne peut provenir que de l'être déterminé, l'être causé que de l'être non causé, le contingent que du nécessaire, l'imparfait, le composé, le multiple que du parfait, du simple, de l'un, l'ordre que d'une intelligence. Les principes des trois premières preuves mettent surtout en relief la dépendance du monde à l'égard d'une *cause*, les principes des deux dernières insistent sur la *supériorité* et la *perfection* de cette cause ; tous se résument donc en cette formule : « Le plus ne sort pas du moins, le supérieur seul explique l'inférieur. »

Cette preuve générale demandera à être précisée scientifiquement par les cinq autres ; mais tout en restant en elle-même un peu confuse, elle est forte de la force de toutes les

autres réunies. En elle nous voyons se réaliser ce que les théologiens enseignent de la connaissance naturelle de Dieu. « Quoique l'existence de Dieu ait besoin d'être démontrée, dit Scheeben (*Dogmatique*, II, nº 29), il ne s'ensuit point que sa certitude ne soit que le résultat d'une preuve scientifique, réflexe et consciente, fondée sur nos propres recherches ou sur l'enseignement d'autrui, ou que sa certitude dépende de la perfection scientifique de la preuve. Au contraire, la preuve nécessaire à tout homme pour acquérir une pleine certitude est si facile et si claire, qu'on s'aperçoit à peine du procédé logique qu'elle implique, et que les preuves scientifiquement développées, bien loin de donner à l'homme la première certitude de l'existence de Dieu, ne font qu'éclaircir et consolider celle qui existe déjà. De plus, comme la preuve, dans sa forme originelle, se présente en quelque sorte comme une démonstration *ad oculos* et trouve de l'écho dans les plus profonds replis de la nature raisonnable de l'homme, elle fonde, à ce titre, une conviction plus forte et plus inébranlable que n'importe quelle conviction artificiellement obtenue, et ne peut être ébranlée par aucune objection scientifique. » Ainsi se vérifient les paroles de l'Écriture, qui accuse les païens non pas d'avoir négligé les études nécessaires pour parvenir à la connaissance de Dieu, mais d'avoir violemment opprimé la vérité divine qui se découvre manifestement à l'homme. *Rom.*, I, 18, II, 14. La négation de Dieu est une offense à la nature, μάταιοι φύσει. *Sagesse*, XIII, 1, et une offense à la raison : *Ps.* XIII, « *Dixit insipiens in corde suo : non est Deus* ».

Cette preuve générale peut être exposée comme il suit, en s'élevant des êtres inférieurs à l'homme.

Nous constatons des êtres et des faits de différents ordres : ordre physique inanimé (les minéraux), ordre de la vie végétative (les plantes), ordre de la vie sensitive (les animaux), ordre de la vie intellectuelle et morale (l'homme). Tous ces êtres arrivent à l'existence et disparaissent ensuite, ils naissent et meurent, leur activité a un com-

mencement et un terme ; ils n'existent donc pas par eux-mêmes. Quelle est leur cause ?

S'il y a aujourd'hui des êtres, il faut que dès toujours il y ait eu quelque chose ; « si un seul point du temps rien n'est, éternellement rien ne sera » (*ex nihilo nihil fit*, le néant ne peut être raison ou cause de l'être ; principe de causalité). — Et il importe assez peu que la série des êtres corruptibles ait eu ou n'ait pas eu de commencement ; si elle est éternelle, elle est éternellement insuffisante : les êtres corruptibles du passé étaient aussi indigents que ceux d'aujourd'hui et ne se suffisaient pas plus. Comment l'un quelconque d'entre eux, ne s'expliquant pas par lui-même, pourrait-il expliquer ceux qui le suivent ? ce serait faire sortir le plus du moins. Il faut donc, au-dessus des êtres corruptibles, un *Premier Etre* qui ne doive l'existence qu'à lui-même et puisse la donner aux autres (preuve générale par la contingence) (cf. nº 38).

S'il y a aujourd'hui des êtres vivants et que la vie soit supérieure à la matière brute, elle n'a pu provenir de cette matière, ce serait faire sortir le plus du moins, ou, ce qui revient au même, l'être du néant. De même que l'être comme être ne peut provenir du néant, l'être vivant ne peut provenir de ce qui est non vivant et inférieur à la vie ; le Premier Etre doit donc avoir la vie (nº 49). Cette conclusion nécessaire acquiert une évidence quasi sensible, si l'on suppose établi par la science positive que la série des vivants a eu un commencement.

S'il y a aujourd'hui dans le monde de l'intelligence, de la science ; si l'intelligence est supérieure à la matière brute, à la vie végétative et sensitive, si l'animal le mieux apprivoisé ne parviendra jamais à saisir le principe de raison d'être ou le premier principe de la morale, l'intelligence n'a pu provenir de ces degrés inférieurs de l'être ; il faut que de toute éternité il ait existé un être intelligent. Cet être ne peut avoir une nature intellectuelle contingente comme la nôtre ; ne s'expliquant pas lui-même, comment pourrait-il expliquer les autres ; c'est dire que le Premier Etre est nécessairement *intelligent*. S'il n'y avait eu à l'origine que

de la matière, qu'un peu de limon, comment la raison humaine, l'esprit de l'homme seraient-ils sortis de ce limon ? « Quelle plus grande absurdité qu'une fatalité matérielle et aveugle, qui aurait produit des êtres intelligents » (Montesquieu) (preuve *a contingentia mentis*) (nº 39, *b*)Et comment pourrait-il y avoir de l'ordre dans le monde, sans une intelligence ordonnatrice (preuve par l'ordre du monde nº 40).

Si les principes rationnels hiérarchisés qui dominent toutes nos intelligences et toute réalité actuelle ou possible sont nécessaires, et par là *supérieurs* et antérieurs aux intelligences et aux réalités contingentes qu'ils régissent, ils ne peuvent avoir en elles leur fondement ; il faut donc qu'il y ait eu dès toujours une nécessité intelligible ayant puissance dominatrice sur tout le possible, tout le réel, toute intelligence ; il faut qu'il y ait eu dans l'Intelligence suprême une *première et immuable vérité.* En d'autres termes, si l'intelligible et ses lois nécessaires sont supérieurs à l'inintelligible et à la contingence, il faut que l'intelligible et ses lois aient existé de toute éternité, ils n'ont pu surgir de ce qui ne les contenait en rien (preuve par *les vérités éternelles*) (nº 39, *c*).

Si enfin il y a aujourd'hui dans le monde de la moralité, de la justice, de la charité, s'il y a eu de la sainteté dans le Christ et dans le christianisme, si cette moralité et cette sainteté sont supérieures à ce qui n'est ni moral, ni saint, il faut qu'il y ait eu de toute éternité un être moral, juste, bon et saint. Quelle plus grande absurdité que d'expliquer par une fatalité matérielle et aveugle, l'âme d'un S. Augustin ou d'un S. Vincent de Paul, la plus humble des âmes chrétiennes qui trouve un sens aux paroles du *Pater* ; le désir de Dieu, de la sainteté absolue peut-il s'expliquer autrement que par Dieu, le relatif autrement que par l'absolu ? (Preuve *a contingentia mentis*, appliquée à l'activité morale et religieuse.)

Si le premier principe de la morale « il faut faire le bien et éviter le mal ; fais ce que dois, advienne que pourra » s'impose avec non moins d'objectivité et de nécessité que

les principes de la raison spéculative, si le bien honnête, objet de notre volonté, (bien en soi, supérieur au bien utile et délectable) a *droit* à être aimé et voulu indépendamment de la satisfaction et des avantages qu'on en retire, si l'être capable de le vouloir *doit* le vouloir sous peine de perdre sa raison d'être, si notre conscience promulgue ce droit du bien et ensuite approuve ou condamne sans que nous soyons maîtres d'étouffer le remords, si en un mot le droit du bien à être aimé et pratiqué *domine* notre activité morale et celle des sociétés actuelles et possibles, comme le principe d'identité *domine* tout le réel actuel et possible, il faut qu'il y ait eu de toute éternité de quoi fonder ces droits absolus du bien ; ces droits nécessaires et dominateurs ne peuvent avoir leur raison d'être dans une réalité contingente, et dominée par eux ; supérieurs à tout ce qui n'est pas le *Bien même*, ils ne peuvent avoir qu'en lui leur fondement (preuve par la *loi morale*) (nº 39, *e*). S'il y a en nous une loi morale supérieure à toutes les législations humaines, il faut qu'il y ait un législateur suprême.

Il faut donc qu'il y ait un Premier Etre qui est à la fois Vie, Intelligence, Vérité suprêmes, Justice et Sainteté parfaites, souverain Bien. — Cette conclusion dérive du principe « le plus ne peut pas être produit par le moins », et ce principe n'est autre qu'une formule du principe de causalité que nous avons étudié plus haut « *Quod est non per se, est ab alio quod est per se* », ce qui est sans avoir en soi sa raison d'être a sa raison dans un autre être qui lui est par soi (cf. plus haut, nº 9, la cause *per se primo*). — L'inférieur (la matière brute, la vie végétative et sensitive), loin de pouvoir expliquer le supérieur (l'intelligence), ne s'explique que par lui : l'élément matériel le plus simple, l'atome, le cristal, bien loin de pouvoir être le principe des choses, ne s'explique que par une idée de type ou de fin, il y a en lui une raison d'être, que seule une intelligence a pu concevoir et lui donner. Les sciences physiques, si elles ont une valeur objective, retrouvent cette raison d'être, mais ne la créent pas (preuve par les *causes finales*) (cf. nº40).

Cette preuve générale nous montre l'absurdité de l'évolutionnisme matérialiste. Cette hypothèse est en effet antiscientifique et antiphilosophique. — Antiscientifique : elle suppose l'homogénéité de tous les phénomènes, depuis les phénomènes physico-chimiques jusqu'aux actes les plus élevés de la contemplation philosophique et religieuse ; or, rien dans la science ne témoigne en faveur de cette homogénéité ; bien au contraire, comme le disait Dubois-Reymond, dans « *Les Limites de la science* », il est pour la science positive sept énigmes : 1° la nature de la matière et de la force, 2° l'origine du mouvement, 3° la première apparition de la vie, 4° la finalité apparente de la nature, 5° l'apparition de la sensation et de la conscience, 6° l'origine de la raison et du langage, 7° le libre arbitre. Ce qui revient à dire que la science ne peut expliquer les formes supérieures de la réalité par les lois de la matière inanimée. — L'évolutionnisme matérialiste est en outre antiphilosophique : la matière, si riche qu'on la fasse, de quelques qualités qu'on la dote, reste toujours, par définition, aveugle nécessité ou aveugle contingence (absence d'intelligence) ; comment l'intelligence, qui lui est supérieure, pourrait-elle en provenir ? Les lois physico-chimiques, bien loin de pouvoir expliquer l'intelligence, ne sont explicables que par elle.

Cette preuve générale contient aussi une réfutation au moins virtuelle du panthéisme idéaliste. Le Premier Etre requis est indépendant de tout ce qui n'est pas lui ; il est aussi intelligence et volonté, or ces trois notes constituent la personnalité. Nous ne pouvons par ailleurs être conçus comme ses modes ou ses accidents, car si le plus ne peut sortir du moins, le principe des choses doit être dès toujours en acte de tout ce qu'il peut être, il doit posséder de toute éternité la plénitude d'être, d'intelligence, de vérité, de bonté qu'il peut avoir. Rien ne peut *lui être ajouté*, il ne peut y avoir en lui devenir, puisque le devenir suppose, à son origine, privation (Cf. n° 36, *a*, 39, *a*.)

Quelques évolutionnistes, comme Stuart Mill (cf. plus haut n° 12), ne reculent pas devant cette affirmation



que le plus sort du moins, l'être du néant, l'esprit de la matière. Hégel ne fait pas non plus de difficulté pour l'admettre, puisque pour lui le principe de contradiction est sans portée objective, l'être et le non être sont identiques.

De nombreux positivistes, comme Hæckel, s'inclinent devant le principe que le plus ne sort pas du moins, mais ils nient la supériorité de la vie, de la sensation, de la pensée, qui ne sont pour eux que la résultante des forces physiques convenablement combinées. La matière primitive, en effet, disent-ils, n'est pas seulement la matière pondérable inerte et passive, c'est aussi l'éther, matière impondérable, éternellement en mouvement. L'atome, qui se porte vers un autre atome, n'est pas sans posséder un rudiment de sentiment et d'inclination, c'est-à-dire un commencement d'âme. Il en faut dire autant des molécules, qui sont composées de deux ou plusieurs atomes, ainsi que des composés de plus en plus complexes de ces molécules. Le mode de ces combinaisons est purement mécanique ; mais en vertu du mécanisme même, l'élément psychique des choses se complique et se diversifie avec leurs éléments matériels[1]. De ce point de vue, la contemplation philosophique ou religieuse n'est pas d'ordre essentiellement supérieur aux fonctions du foie ou des reins. Ces positivistes-matérialistes sont encore réduits à dire que l'harmonie des lois de la nature n'a aucune cause intelligente, qu'elle est l'effet du hasard ou d'une nécessité aveugle. Ils ont allégué en faveur de leur thèse les principes de la physique moderne, particulièrement le principe de la conservation de la force, dont l'énoncé vulgaire est que « rien ne se perd, rien ne se crée ». Si rien ne se perd ni ne se crée, l'être vivant, l'être pensant ne peuvent que dépenser et restituer strictement les énergies motrices reçues du dehors, non seulement sans rien ajouter en quantité, mais même sans en modifier, de leur spontanéité propre, les directions fatales, car pour changer la direction d'une force il faut une force, et il ne s'en crée

1. Cf. Hæckel, *Les Enigmes de l'Univers*, c. xii, et la critique de ce système par E. Boutroux, *Science et Religion*, p. 139.



point ; la somme de force universelle est donnée, soit de toute éternité, soit dès l'origine des choses. La vie intellectuelle et morale n'est qu'un reflet de la vie physique.

Dans sa thèse sur *la Contingence des lois de la nature* (1874), M. E. Boutroux répondit à cette objection en montrant que la conservation de la force, bien loin de pouvoir être alléguée comme une nécessité primordiale et universelle qui expliquerait tout le reste, n'est elle-même qu'une loi *contingente et partielle*, qui a besoin d'une cause. Contingente : « Les lois physiques et chimiques les plus élémentaires et les plus générales énoncent des rapports entre des choses tellement hétérogènes, qu'il est impossible de dire que le conséquent soit proportionnel à l'antécédent et en résulte, à ce titre, comme l'effet résulte de sa cause... Il n'y a là pour nous que des liaisons données dans l'expérience, et contingentes comme elle... La quantité d'action physique peut augmenter ou diminuer dans l'univers ou dans des portions de l'univers. » (3e édit., p. 74.) Cette loi de la conservation de la force n'est pas une vérité nécessaire, une loi suprême à laquelle la nature serait enchaînée ; contingente, elle a besoin d'une cause. Fût-elle d'ailleurs une loi nécessaire comme le principe de contradiction, elle n'expliquerait pas l'existence même de la nature, l'existence des êtres dans lesquels elle se réalise et qui peuvent être conçus comme n'existant pas. — De plus, ce n'est qu'une loi partielle, l'homme la constate dans un ordre déterminé, dans le domaine de la physique et de la chimie, et même dans ce monde inorganique la vérification n'est-elle qu'approximative. « Comment prouver que nulle part les phénomènes physiques ne sont détournés du cours qui leur est propre par une intervention supérieure ? »[1] La loi n'est vraie que d'un système clos, soustrait à toute action extérieure, en lui la somme de l'énergie potentielle et de l'énergie actuelle demeure constante ; mais comment prouver que l'univers physique est un système clos ?[2] —

1. BOUTROUX, *ibid.*, p. 85.
2. Cf. *Revue Thomiste*, janvier 1905 article du R. P. R. HEDDE, *Les deux principes de la thermodynamique* : « La loi (de la conser-

Dans le domaine biologique, la vérification de cette loi est impossible, « il faudrait pouvoir mesurer un nombre infiniment grand d'infiniment petits »[1] — Quant à étendre cette loi au monde de l'esprit, c'est une hypothèse, non seulement invérifiable, mais absolument gratuite. « Non seulement il n'est pas nécessaire que le monde de l'esprit soit régi par les mêmes lois que le monde des corps, mais il serait bien extraordinaire qu'étant de nature différente, il n'eût pas ses lois propres. »[2]

La thèse de M. Boutroux sur la *contingence des lois de la nature*[3] établissait également qu'il n'est point de nécessité inhérente aux forces physico-chimiques, en vertu de laquelle elles doivent produire cette combinaison qui a pour résultat la vie, la sensation, l'intelligence. Contingente, la réalisation de ces formes supérieures ; elle exige

---

vation de l'énergie) ne s'applique qu'en supposant l'univers un système fermé à toute action extérieure ; *cette hypothèse, nécessaire pour établir la loi, ne peut pas en être le corollaire*. Si donc les substances spirituelles interviennent dans l'univers matériel, la démonstration de la loi sera en défaut, nous serons incapables de prévoir, au nom de la physique, les conséquences d'une pareille intervention. Il semble donc que c'est bien à tort que certains philosophes spiritualistes ont vu dans le principe de la conservation de l'énergie une objection contre la liberté humaine. Quand bien même la liberté humaine modifierait la quantité d'énergie totale de l'univers, le physicien aurait encore le droit de proclamer la conservation de l'énergie de l'univers matériel, le seul dont il s'occupe, car ce qui l'intéresse, ce n'est pas de maintenir constante une somme qu'il ne connaît pas, mais de savoir que les phénomènes qu'il étudie sont incapables de la faire varier. La loi n'atteint donc pas plus la liberté humaine que la liberté divine, elle n'est une objection ni contre l'une, ni contre l'autre » *Revue Thomiste*, t. XII, p. 726. — Voir aussi *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, R. P. Hugon, O. P., t. IV, p. 172, — P. de Munnynck, O. P., *La Conservation de l'Energie et la liberté morale*, *Revue Thomiste*, 1897, p. 115 et sept. 1899 et collection « *Science et Religion* ». — *Item* P. Couailhac S. J., *La liberté et la conservation de l'Energie*.

1. Rabier, *Psychologie*, p. 543.

2. Mgr d'Hulst, *Confér. de Notre-Dame*, 1891, p. 396.

3. Nous verrons plus loin n° 40, que les lois de la nature sont cependant *hypothétiquement nécessaires*. Cette thèse d'Aristote évite les excès du déterminisme absolu et ceux du contingentisme, qui ne rejette la nécessité que pour s'en tenir au hasard, ou à une liberté sans règle. Voir aussi la fin de cet ouvrage sur les rapports du libre-arbitre avec les principes *absolument nécessaires* de la raison et de l'être.

donc une cause et une cause différente des lois physico-chimiques. L'univers se présente sous l'aspect d'une hiérarchie de natures, dont les degrés supérieurs ne peuvent être conçus comme une simple production ou promotion de l'inférieur. Ainsi se confirme la preuve générale traditionnelle qui n'a rien perdu de sa valeur.

Les cinq preuves types de S. Thomas vont maintenant préciser et défendre scientifiquement, c'est-à-dire ici métaphysiquement, cette preuve générale.

*
* *

36° Preuve par le mouvement. — A. *La preuve.* — B. *Objections.* — C. *Conséquences de la preuve.*

A. *La Preuve.* — Nous exposerons d'abord cette preuve dans toute sa généralité, en partant du mouvement comme mouvement (*a*), nous l'appliquerons ensuite au mouvement physique (*b*), puis au mouvement spirituel (*c*). (Sur cette preuve, voir Aristote, *Physique*, l. VII ; *Comm. de* S. Thomas, leç. 1, 2 ; l. VIII, leç. 9, 12, 13, 23. Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus* ; *Philosophiæ naturalis*, q. 24, a. 3, et *Cursus Theologicus* in 1am, q. 2, a. 3.)

a. — Prise dans toute son universalité, cette preuve prétend établir l'existence d'un être immobile à tout point de vue et par là même incréé, car pour tout être créé, il y a au moins le passage du non-être à l'être, qui s'oppose à l'immutabilité absolue.

Le point de départ est l'existence du mouvement ou de la mutation, sans préciser mutation substantielle ou accidentelle, mouvement spirituel ou sensible, mouvement local, qualitatif ou d'accroissement. Il n'est pas nécessaire non plus de supposer contre le panthéisme une pluralité de substances distinctes. Il suffit d'admettre l'existence d'un mouvement quelconque et de l'étudier comme mouvement. Cette existence s'impose à l'expérience externe et interne ; si Zénon a montré l'impossibilité du



mouvement, c'est seulement dans l'hypothèse gratuite et fausse que le continu est composé d'indivisibles[1].

De ce point de départ, on s'élève à un être absolument immobile, à l'aide de deux principes : 1° Tout ce qui est mû est mû par un autre ; 2° on ne peut remonter à l'infini dans la série des moteurs actuellement et essentiellement subordonnés. Il faut donc s'arrêter à un premier moteur qui ne soit mû lui-même d'aucun genre de mouvement.

La première proposition « *Tout ce qui est mû est mû par un autre* » est fondée sur la nature du mouvement ou du devenir. Comme nous l'avons montré plus haut (n° 21 et 26) le devenir suppose l'absence même d'identité, c'est une union successive du divers (exemple : ce qui est ici est ensuite là, ce qui est blanc devient gris, l'intelligence ignorante acquiert peu à peu des connaissances, devient plus perspicace, etc.). Cette union successive du divers ne peut être inconditionnelle, le nier ce serait nier le principe d'identité et dire que des éléments divers qui de soi ne se suivent pas, de soi se suivent, que l'ignorance qui, *de soi*, n'est pas la science, ni unie à la science, ni suivie de la science, peut, *de soi*, en être suivie. Dire que le devenir est à lui-même sa raison, c'est mettre la contradiction au principe de tout (cf. n° 21).

Si nous étudions plus profondément le devenir, nous voyons non seulement qu'il n'est pas inconditionné, mais qu'il requiert une cause déterminée ou en acte. En effet, si l'on considère ce qui devient, on est obligé de dire qu'il *n'est pas* encore ce qu'il sera (*ex ente non fit ens, quia jam est ens*), et qu'il n'est pas non plus le *néant absolu* de ce qu'il sera (*ex nihilo nihil fit*), il faut au moins qu'il *puisse* être ce qu'il sera ; exemple : cela seul sera mû localement qui est susceptible de se mouvoir ; sera chauffé, éclairé, aimanté, qui est susceptible de l'être ; l'enfant qui ne sait encore rien *peut* savoir, et par là diffère *réellement* de

1. Cf. ARIST., *Phys.*, l. VI ; sur la réfutation de Zénon par Aristote, cf. BAUDIN, « *L'acte et la puissance* », *Revue Thomiste*, 1899, p. 287-293.



l'animal ; cela seul enfin sera réalisé qui est capable d'exister et ne répugne pas dans les termes (en ce dernier cas une puissance réelle n'est pas requise, mais il faut une possibilité). Le devenir est donc le passage de la puissance à l'acte, de l'indétermination à la détermination. Mais ce passage n'a pas en soi sa raison, n'est pas inconditionné : la puissance n'est pas par soi en acte, l'union inconditionnée du divers est impossible. Le devenir a donc besoin d'une raison d'être extrinsèque actualisatrice ou réalisatrice. C'est ce que nous avons appelé la cause efficiente (cf. plus haut, nº 25), et nous avons montré la nécessité et la double valeur objective et transcendante du principe de causalité (cf. nº 25 et 29). Cette raison d'être réalisatrice, pour réaliser doit être réelle, pour actualiser doit être actuelle, pour déterminer doit être déterminée, c'est-à-dire qu'elle doit avoir en acte ce que le devenir n'a encore qu'en puissance[1] ; le nier, c'est dire que le plus sort du moins, ou, ce qui revient au même, que l'être sort du néant. C'est ce que S. Thomas exprime par la formule « *Nihil movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur* ; *movet autem aliquid, secundum quod est actu* ».

Si maintenant il est impossible qu'un même être soit en même temps en puissance (indéterminé) et en acte (déterminé) sous le même rapport ; il est également impossible qu'un même être soit sous le même rapport moteur et mû ; si donc il est en mouvement, il est mû par un autre être, à moins qu'il ne soit en mouvement que sous un rapport, dans une de ses parties, et alors il peut être mû par une autre de ses parties ; c'est ce qui a lieu dans le vivant et à plus forte raison dans l'être sentant et dans l'être intelligent. Mais cette partie motrice, à son tour, étant sujet d'un mouvement d'un autre ordre, demande un moteur extrinsèque ; par où l'on voit que tout ce qui est mù est mû par un autre.

La seconde proposition « *On ne peut remonter à l'infini*

1. Cf. RAVAISSON. *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 391, 394.



dans la série des moteurs actuellement et essentiellement subordonnés » repose sur la notion même de causalité et nullement sur l'impossibilité d'une multitude infinie et innombrable. Avec Aristote, S. Thomas, Leibniz, Kant, nous ne voyons pas qu'une série infinie de moteurs accidentellement subordonnés dans le passé soit contradictoire, on ne peut montrer que la série des générations animales ou des transformations de l'énergie a eu un commencement au lieu d'exister *ab æterno* (cf. Ia, q. 46, voir plus haut nº 10). Ce qui répugne, c'est qu'un mouvement existant en fait puisse avoir sa *raison suffisante*, *sa raison d'être actualisatrice* dans une série de moteurs *qui ne compterait que des moteurs mus* ; si tous les moteurs reçoivent l'influx qu'ils transmettent, s'il n'y en a pas un premier qui donne sans recevoir, le mouvement n'aura jamais lieu, car il n'aura jamais de cause. « Multipliez les causes intermédiaires jusqu'à l'infini, vous compliquez l'instrument, vous ne fabriquez pas une cause ; vous allongez le canal, vous ne faites pas une source. Si la source n'existe pas, l'intermédiaire reste impuissant, et le résultat ne saurait se produire, ou plutôt il n'y aura ni intermédiaire, ni résultat, c'est-à-dire que tout disparaît. »[1] — Vouloir se passer de la source, c'est dire qu'une montre peut marcher sans ressort, pourvu qu'elle ait une infinité de roues, « qu'un pinceau peut peindre tout seul pourvu qu'il ait un très long manche »[2]. C'est en venir à nier notre première proposition, c'est dire que le devenir est à lui-même sa raison, que l'union inconditionnelle du divers est possible, que le plus sort du moins, l'être du néant, que ce qui n'est pas par soi n'a pas besoin de se rattacher à ce qui est par soi.

Mais il ne saurait y avoir nécessité de s'arrêter dans la série des moteurs *passés*, puisqu'ils n'exercent pas d'influence sur le mouvement actuel qui est à expliquer ; ce

1. SERTILLANGES, *Les Sources de la croyance en Dieu*, édit. in-8º, p. 65.
2. *Ibidem*.



sont des causes *per accidens* (cf. plus haut, n° 9 et 10). Le principe de raison d'être ne peut obliger à *terminer* cette série de causes accidentelles, mais seulement à *en sortir*, pour s'élever à un moteur d'un autre ordre, *non prémû*, *et en ce sens immobile*, non pas de cette immobilité de la puissance qui est antérieure au mouvement, mais de cette immobilité de l'acte qui n'a pas besoin de devenir parce qu'il est déjà. (*Immotus in se permanens.*)

Par ces deux principes appliqués à un mouvement quelconque, on s'élève à un *premier moteur qui n'est mû lui-même d'aucune espèce de mouvement.* Il faut bien remarquer que le mouvement physique, non pas en tant que mouvement, mais en tant que physique, n'exige qu'un moteur immobile au point de vue physique, par exemple une âme du monde ; mais cette âme elle-même est-elle sujet d'un mouvement spirituel, y a-t-il en elle un devenir ? Cette apparition de quelque chose de nouveau, ce *fieri* suppose en cette âme une puissance ou faculté qui n'était pas son activité, qui même n'agissait pas, mais qui seulement pouvait agir ; il a donc fallu pour la réduire à l'acte un moteur supérieur. Si ce moteur lui-même est mû, la question se repose ; il faut en fin de compte, en s'élevant dans la série des moteurs essentiellement subordonnés, aboutir à un premier qui agisse par soi, qui puisse rendre compte de l'*être même de son action.* Mais celui-là seul peut rendre compte de l'être de son action qui de soi la possède non seulement en puissance mais en acte, qui par conséquent *est son action même, son activité même.* Un pareil moteur est *absolument immobile*, en ce sens qu'il a déjà par soi ce que les autres acquièrent par le mouvement ; il est par conséquent *essentiellement distinct de tous les êtres mobiles, corps ou esprits.* C'est la première réfutation du panthéisme : « *Deus cum sit*... OMNINO INCOMMUTABILIS, *prædicandus est re et essentia a mundo distinctus* », dit le Concile du Vatican, sess. III, c. I. Le premier moteur étant essentiellement immobile, supérieur au mouvement, est nécessairement distinct du monde corporel ou spirituel qui, lui, est essentiellement changeant.

Bien plus, un pareil moteur doit exister par soi : cela seul peut agir par soi qui est par soi, *operari sequitur esse et modus operandi modum essendi* ; en d'autres termes, pour rendre compte par soi-même de l'*être* de son action, il faut avoir l'être par soi (Ia, q. 3, a. 1 et 2 ; q. 54, a. 1 et 2). Et enfin ce qui est par soi doit être à l'être comme A est A (Ia, q. 3, a. 4), *Ipsum esse subsistens*, pur être, pur acte, identité pure, opposée à l'absence d'identité qui est dans tout *fieri* ; ce dernier point sera d'ailleurs établi expressément *a posteriori* par la quatrième preuve.

Le principe d'identité apparaît dès maintenant, non plus seulement comme la loi suprême de la pensée, mais comme la loi suprême du réel. L'identité ici établie est celle d'immutabilité, la quatrième preuve établira celle plus profonde de simplicité.

b. — Pour soutenir l'imagination, on peut présenter la preuve par le mouvement en prenant un exemple sensible de causes subordonnées : « Un matelot porte une ancre à bord, le navire porte le matelot, le flot le navire, la terre le flot, le soleil la terre, un centre inconnu le soleil. Mais après ?... On ne peut aller ainsi à l'infini dans la série des causes *actuellement* subordonnées[1]. » Il faut une cause efficiente première, existant actuellement, d'où découle l'efficacité des autres. Inutile de remonter dans le passé la série des transformations de l'énergie qui a précédé l'état actuel de notre système solaire et de l'univers entier ; ces formes antérieures de l'énergie ne sont plus causes, elles étaient d'ailleurs transitoires et aussi indigentes que les formes actuelles, elles ont autant besoin d'explication ; si leur série est éternelle, elle est éternellement insuffisante. Il faut nécessairement admettre l'existence d'une cause non transitoire, *immota in se permanens*, non pas au commencement de cette série, mais au-dessus, sorte de foyer permanent d'où s'échappe la vie de l'univers, source de tout devenir.

Cette cause toute suffisante ne saurait être la matière,

1. Cf. SERTILLANGES. *Sources de la Croyance en Dieu*, p. 65.



même si, avec les dynamistes, on la suppose douée d'énergie, de forces primitives essentielles. Ici en effet se pose une question, non pas physique, mais métaphysique. La physique, science particulière, considère la cause du mouvement en fonction du mouvement, il reste à considérer cette cause du point de vue métaphysique, en fonction de l'être. La question qui subsiste alors est la suivante : cette matière douée d'énergie est-elle un agent qui puisse rendre compte par lui-même de l'être de son action, c'est-à-dire un agent dont la puissance d'agir soit son activité même, *per se primo agens* ? (Ia, q. 3, a. 2, 3a ratio. et q. 54, a. 1.) Impossible, car, nous venons de le voir, un pareil agent ne peut être sujet d'aucun devenir, et la matière est ce sujet par excellence.

c. — On peut prendre un autre exemple dans les mouvements spirituels, comme le fait S. Thomas Ia, IIæ, q. 9, a. 4. « *Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.* » Notre volonté commence à vouloir certaines choses qu'auparavant elle ne voulait pas ; à la vérité lorsqu'elle veut une fin, en vertu de cette première volition, elle se meut elle-même à vouloir les moyens : un malade veut guérir, par suite il décide de voir le médecin. Mais la volonté n'a pas toujours été en acte de ce vouloir supérieur de la fin, elle a commencé à vouloir la guérison parce que c'est un bien ; de plus ce vouloir actuel du bien est un acte distinct de la faculté volitive ; notre volonté n'est pas un acte éternel d'amour du bien, de soi elle ne contient son premier acte qu'en puissance, quand il apparaît il est en elle quelque chose de nouveau, un devenir. Pour trouver la raison d'être réalisatrice de ce devenir et de l'être même de cet acte, il faut remonter à un moteur supérieur qui *soit* son activité même, qui agisse par soi, et par conséquent qui existe par soi, qui soit l'Etre même. Seul l'Etre même peut rendre compte de l'être d'un devenir qui n'est pas par soi. « *Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in Eth. Eudem. VII*, c. XIV.» (Ia, IIæ, q. 9, a. 4.) Ensuite, la volonté déjà en acte, se

meut à d'autres actes, mais elle ne peut le faire que comme cause seconde, toujours subordonnée à l'influx ou à la motion de la cause première.

De même S. Thomas se demande, dans la Ia, q. 82, a. 4, ad. 3 si tout acte intellectuel suppose un acte de volonté appliquant l'intelligence à considérer. Il répond : le premier acte d'intelligence ne suppose pas un acte antérieur de volonté, mais seulement une motion de l'Intelligence première. « *Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu, sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis : sed principium considerandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristot. dicit in VII Ethic. Eudem* : c. XIV. *Et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.* » Voir aussi Ia, q. 2, a. 3, ad 2um ; q. 79, a. 4 ; q. 105, a. 5, où S. Thomas explique que le concours de l'Intelligence première est nécessaire à l'intelligence créée non seulement pour produire son premier acte, mais pour chacun de ses actes, ainsi la cause seconde reste toujours subordonnée à la cause première. Et tout mouvement relatif à une perfection absolue participée suppose une intervention de Dieu considéré du point de vue de cette même perfection imparticipée. Nul agent créé n'agit sans le concours du premier agent ; nulle intelligence créée sans le concours de l'intelligence première, nulle liberté créée sans le concours de la première liberté.

* * *

B. *Objections.* — Cette preuve a soulevé de nombreuses objections. Nous verrons d'abord celles qui portent contre la première proposition : tout ce qui est mû est mû par un autre ; « *quidquid movetur ab alio movetur* », ce sont les plus importantes (*a*). Nous examinerons ensuite celles qui nient la nécessité de s'arrêter à un premier dans la série



des moteurs actuellement subordonnés (*b*), et celles enfin qui portent directement contre notre conclusion et prétendent établir la répugnance intrinsèque d'un moteur immobile, ou la non identification de ce moteur avec le le vrai Dieu (*c*).

a. — Le principe *quidquid movetur ab alio movetur* est contesté, pour ce qui est du mouvement physique par nombre de physiciens modernes, mécanistes (α) ou dynamistes (β) ; pour ce qui est du mouvement spirituel, par quelques scolastiques, comme Suarez (γ). Selon certains partisans de la philosophie du devenir[1], cet axiome tirerait sa lucidité apparente d'une image spatiale et reposerait sur le postulat imaginatif de la distinction substantielle des corps (δ).

Dans l'ordre physique ce principe a soulevé des objections très différentes chez les mécanistes (α), chez les dynamistes (β).

α — Pour les mécanistes qui procèdent de Descartes, et dans l'antiquité de Démocrite, le mouvement (ils entendent le mouvement local, le seul qu'ils admettent) est une réalité distincte de l'étendue, et, qui, *restant toujours la même*, enveloppe la matière étendue et passe d'un corps dans un autre. — Pour Démocrite, c'est un absolu comme la matière ; pour Descartes, Dieu à l'origine a versé une quantité inaugmentable de mouvement dans les choses, et le conserve comme il conserve les choses. Cette conception de mathématicien, qui rejette la question des rapports du mouvement avec l'être, celle par conséquent de l'origine du mouvement, pour ne considérer que ses transformations, est passée dans la physique moderne. Descartes en a très explicitement déduit le principe d'inertie : « Si une partie de matière est en repos, elle ne commence point à se mouvoir de soi ; mais lorsqu'elle a commencé une fois de se mouvoir nous n'avons aussi aucune raison de penser qu'elle doive jamais cesser de se mouvoir de même force

1. Par exemple M. Le Roy, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1907.



pendant qu'elle ne rencontre rien qui retarde ou arrête son mouvement. » *Principes*, II, 37 ; *Le Monde* VII. Descartes ajoute de même : « Tout corps qui se meut tend à continuer son mouvement en ligne droite. » *Principes*, II, 39 ; *Le Monde*, VII. Ce principe, admis *a priori* par Descartes, avait été donné par Galilée comme enseigné par l'expérience ; Newton, Laplace, Poisson crurent à sa valeur absolue ; on le considère aujourd'hui comme une hypothèse suggérée par les faits mais qui ne saurait être vérifiée par eux[1]. De sa conception du mouvement, Descartes déduit aussi ce qu'on appelle aujourd'hui le principe de la conservation de l'énergie. « Il est impossible que le mouvement cesse jamais, ou même qu'il change autrement que de sujet » ; s'il disparaît sous une forme, il reparaît sous une autre. *Principes*, II, 36[2]. Robert Mayer, le fondateur de la thermodynamique, dira : « L'énergie totale d'un système de corps soustrait à toute action extérieure (somme de son énergie actuelle et potentielle) demeure constante. »

De ce point de vue, un mobile n'a plus besoin d'un moteur actuel pendant qu'il se meut, il en a eu besoin seulement pour passer de l'état de repos à ce qu'on appelle depuis Descartes l'*état de mouvement*. — Par le mouvement local, un corps n'acquerrait rien, il ne passerait pas de la puissance à l'acte, il changerait seulement de position.

Considérant comme acquise à la science cette notion nouvelle du mouvement local, le P. Bulliot, au *Congrès catholique de Bruxelles*, en 1894, a proposé de donner pour point de départ à la preuve par le mouvement, non plus le mouvement même, mais le passage du repos au mouvement[3].

On lui a justement répondu : ce n'est plus alors la preuve par le mouvement, mais celle par la contingence ; dans cette hypothèse, le mouvement a besoin seulement, comme les réalités stables et permanentes, d'une cause conserva-

1. Cf. H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, p. 112-161.
2. Cf. E. Naville, *La Physique moderne*, 2e édit., 1890, p. 86, 87.
3. Cf. *Revue Thomiste*, 1894, p. 578.

trice et non plus d'un premier moteur. — Il s'en faut de beaucoup d'ailleurs que la notion cartésienne du mouvement s'impose, soit au point de vue philosophique, soit au point de vue scientifique ; et s'imposât-elle pour le mouvement local, notre preuve pourrait encore s'appuyer sur les mouvements qualitatifs ou d'accroissement.

— Au point de vue philosophique, on ne peut admettre que le mouvement, *restant numériquement le même*, passe d'un sujet dans un autre, on ne peut admettre davantage que l'énergie soit une même réalité qui passe, en revêtant différentes formes, d'un sujet dans un autre. C'est là une manière dont l'*imagination* du savant peut se représenter les *phénomènes* dont il n'a qu'à déterminer les rapports constants, ce ne peut être une *conception* prétendant exprimer la nature intrinsèque des réalités. Cette conception est affaire de métaphysique et non plus de science positive ; et du point de vue métaphysique ou de l'*être*, « il est faux que le mouvement local ou la chaleur soient quelque chose en dehors du corps qu'ils affectent. Le mouvement et la chaleur sont des accidents inconcevables en dehors d'un sujet : c'est le sujet qui leur donne d'être quelque chose ; et ils sont *ce* mouvement et *cette* chaleur parce qu'ils sont le mouvement ou la chaleur de *ce* sujet. Affirmer que le mouvement est quelque chose qui, *restant ce qu'il est*, peut passer d'un corps dans un autre corps, c'est affirmer une contradiction. Le mouvement d'un corps ne passe pas, il ne se communique pas, il communique un mouvement à un autre corps ; la chaleur ne circule pas, elle produit la chaleur dans un rayon donné. » P. Lacome, « *Théories Physiques* »[1]. Voir ce même article sur les autres difficultés qui proviennent de cette notion cartésienne du mouvement local, et sur la distinction de ce dernier et du mouvement qualitatif (exemple : intensité croissante de la chaleur).

Cette notion cartésienne du mouvement local se heurte à d'autres impossibilités métaphysiques. On ne peut parler

1. *Revue Thomiste*, 1894, p. 96.



d'*état de mouvement* : le mouvement, étant essentiellement un changement, est le contraire d'un état, qui implique la stabilité. Il n'y a pas moins de changement dans le passage de telle position à telle autre au cours du mouvement, que dans le passage du repos au mouvement lui-même ; si donc ce premier changement demande une autre cause, les suivants en demandent une au même titre. Nier que le changement qui a lieu au cours du mouvement ait besoin d'une cause, c'est être amené à nier le principe d'identité ou de non-contradiction. En effet, ce changement de position est union successive du divers (des positions A. B. C...) ; or, dire que l'union inconditionnelle du divers est possible, c'est dire que des éléments de soi divers peuvent de soi être quelque chose d'un, que des éléments qui de soi ne sont pas unis peuvent de soi être unis et se suivre. Ce qui est la négation du principe de non-contradiction. Cette négation généralisée, érigée en principe suprême, est le panthéisme évolutionniste à forme héraclitéenne, hégélienne ou bergsonienne (cf. supra, nº 4 et 21), dans lequel le devenir est à lui-même sa raison. Toutes conceptions qui refusent comme Descartes d'étudier le devenir en fonction de l'*être*, qui seul est intelligible par soi, et ne l'étudient qu'en fonction du *repos*. Le repos peut être inférieur au devenir, savoir le repos du terme *a quo*, point de départ du mouvement ; l'être est toujours supérieur au devenir, ce qui est est toujours plus que ce qui devient et n'est pas encore. L'être est cause efficiente et finale du devenir, tandis qu'il n'exige lui-même ni cause efficiente, ni cause finale. — La *mécanique*, qui considère le mouvement comme local, peut bien l'étudier en fonction du *repos* ; la *métaphysique* qui considère le mouvement local, comme mouvement, comme devenir, doit l'étudier en fonction de l'*être*, son objet formel.

Autre impossibilité philosophique qui dérive de la précédente : une impulsion finie et *minima* pourrait produire un effet infini, c'est-à-dire un mouvement perpétuel, dans lequel il y aurait toujours du *nouveau*, une perpétuelle absence d'identité. Aristote voyait plus juste lorsqu'il exigeait une *puissance infinie* pour *mouvoir pendant un*

temps infini. Cf. *Physique*, l. VIII, *Comm. de S. Th.*, leç. 21, et opuscule de Cajetan, *De Dei gloriosi infinitate intensiva*.

Il est vrai que la notion aristotélicienne du mouvement, qui s'applique sans difficulté au mouvement qualitatif ou d'accroissement, ne se concilie pas si facilement au premier abord avec le mouvement des projectiles qui continue après l'impulsion. Cf. *Physique*, l. VII, leç. 3 ; l. VIII, leç. 22, « *An projectorum motus continui esse valeant* ». L'explication donnée par Aristote reste obscure, il a recours à l'élasticité propulsive de l'air ambiant, qui entretiendrait le mouvement du projectile. S. Thomas est beaucoup plus clair lorsqu'il voit dans le projectile une force ou vertu instrumentale qui lui vient de l'agent principal : « Instrumentum intelligitur moveri a principali agente, quamdiu *retinet virtutem a principali agente impressam* : unde sagitta tamdiu movetur a projiciente, quamdiu manet vis impulsus projicientis » *De Potentia*, q. 3, a. 11 ad. 5. Aussi de nombreux scolastiques et des thomistes comme Goudin, *Physica*, I p., disp. 3, q. 1, a. 6, ont admis que l'impulsion initiale engendre dans le projectile un *impetus*, une force capable de servir de moteur. Cette explication sauvegarde le principe universel « *quidquid movetur ab alio movetur* » ; en effet, comme le dit Goudin, « le projectile qui a reçu l'impulsion n'est pas en même temps en puissance et en acte sous le même rapport, il a en acte cet *impetus*, mais il est en puissance par rapport à la position vers laquelle il tend ». En d'autres termes, le projectile est en acte quant à sa qualité dynamique, et en puissance quant à ses positions locales. Toute contradiction est ainsi évitée. Cette notion d'*impetus*, qui trouve en celle de *force vive* sa représentation mathématique, paraît être appelée à jouer un rôle essentiel dans la métaphysique du mouvement local, qui s'efforcera de montrer comment le principe d'inertie, en ce qu'il a d'expérimentalement vrai[1], se subordonne au principe rationnel « pas de changement sans cause ».

1. Le principe d'inertie est incontestablement vrai en tant qu'il affirme que les corps inanimés sont incapables de modifier par eux-mêmes leur état de repos, seuls les vivants sont en effet capables



Le principe d'inertie, en tant qu'il affirme qu'un mouvement communiqué continue sans cause, ne peut d'ailleurs être vérifié par l'expérience. Comme le montre M. H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, p. 112 à 119, ce principe n'est ni une vérité *a priori* (susceptible d'être déduite du principe de raison suffisante), ni une vérité démontrée expérimentalement, comme le croyait Newton. « A-t-on jamais expérimenté sur des corps soustraits à l'action de toute force, et si l'on l'a fait, comment a-t-on su que ces corps n'étaient soumis à aucune force ? » C'est une hypothèse suggérée par quelques faits particuliers (projectiles) et « étendue sans crainte aux cas les plus généraux (en astronomie par exemple), parce que nous savons que dans ces cas généraux l'expérience ne peut plus ni la confirmer, ni la contredire » (*ibid.*, p. 119). — On a fait la même remarque au sujet du principe de la conservation de l'énergie : « Dans un système de corps soustrait à toute action extérieure, l'énergie totale de ce système demeure constante. » On n'a jamais pu soustraire un système de corps à des actions invisibles, comme le serait celle de Dieu et de la liberté[1]; et surtout on n'a pas montré et l'on ne montrera jamais que l'univers entier est un système clos[2].

Nous maintenons donc que la définition aristotélicienne du devenir, passage de la puissance à l'acte, s'applique au mouvement local, comme aux autres mouvements physiques (qualitatifs ou d'accroissement) ; en d'autres termes : le mouvement local n'est pas plus un *état* que les autres mouvements, c'est un *devenir*. Dès lors la preuve de l'existence de Dieu peut le prendre pour point de départ.

---

d'agir sur eux-mêmes, de se mouvoir. Mais que le mouvement une fois donné à un corps se continue indéfiniment, c'est là une fiction *commode* peut-être pour *représenter* certaines relations mathématiques ou mécaniques en astronomie, mais philosophiquement fausse. Cf. J. Maritain, *La Philosophie bergsonienne*, Paris, Rivière, 1914, p. 143. — Voir ici appendice sur le Principe d'inertie.

1. Cf. Boutroux, « *De la contingence des lois de la nature* », 3e éd., p. 74, 85 ; De Munnynck, « *La Conservation de l'énergie et la liberté morale* » ; *Rev. Thomiste*, 1897, p. 115.

2. E. Naville, *La Physique moderne*, 2e éd., p. 35-42.

Contre ceux qui refuseraient de voir dans le mouvement local un devenir, on pourrait, il est vrai, argumenter, comme le veut le P. Bulliot, en prenant pour point de départ le passage du repos au mouvement, et dire avec Paul Janet (*Le Matérialisme contemporain*, p. 51) : si les corps sont indifférents au repos comme au mouvement, il faut une raison pour expliquer comment ils sont plutôt en mouvement qu'en repos, et il faut une cause autre que les corps. Bien plus, on peut tirer de là une preuve de la contingence des corps : si les corps sont indifférents au repos et au mouvement, comme ils ne peuvent exister qu'à l'un des deux états, il faut conclure qu'ils n'ont pas en soi la raison de leur existence et demandent une cause extrinsèque.

Si l'on prétend expliquer le mouvement local par une autre forme de l'énergie, comme la chaleur, ce ne sera que reculer la question, cette forme antérieure de l'énergie n'est pas numériquement la même réalité qui subsiste dans le mouvement local, c'est une réalité du même genre, transitoire elle aussi, et qui a autant besoin d'explication que le mouvement local lui-même, de même la forme qui précède et ainsi de suite... peu importe que la série des transformations soit éternelle, elle serait éternellement insuffisante ; nous revenons toujours à notre preuve : il faut, pour rendre compte de ces transformations, un moteur qui lui ne soit pas transitoire, qui non seulement puisse agir, mais qui agisse par soi, qui soit son activité, un pareil moteur ne peut être la matière, car à l'opposé de la matière il ne peut être sujet d'aucun devenir, mais possède d'emblée et par essence tout ce que le devenir acquiert progressivement. Le principe de la conservation de l'énergie ne s'oppose donc pas plus à la preuve par le mouvement que le principe antique « *corruptio unius est generatio alterius* ». L'énergie demeure la même, mais non pas numériquement ; il y a en elle une *transformation* qui s'oppose précisément à la *permanence* et *qui*, *comme toute absence d'identité*, *demande une cause.*

On sait du reste que le principe de la conservation de



l'énergie a pour correctif celui de la dégradation de l'énergie: l'énergie mécanique transformée en énergie thermique ne peut être restituée en quantité équivalente, la chaleur pour se former absorbe plus d'énergie mécanique qu'elle n'en peut rendre. Quelques-uns ont pensé qu'on pouvait tirer de ce principe une preuve de l'existence de Dieu : si le monde se rapproche ainsi d'un état d'équilibre et de repos final, si le mouvement doit finir, c'est qu'il n'est pas nécessaire, donc il lui faut une raison d'être extrinsèque, une cause[1]. — C'est là, comme le remarque M. Chossat, *Dict. de Théol. cath.*, art. « Dieu », col. 938, un argument *ad hominem*, qui vaut ce que vaut le principe de la dégradation. Suivant l'avertissement de M. Duhem au Congrès de Bruxelles, « n'employons pas des théories physiques controversées à l'établissement de la métaphysique[2] ». Il n'est pas besoin, en effet, du principe de la dégradation de l'énergie pour maintenir le vrai sens de la preuve du premier moteur contre les mécanistes, qui voudraient se contenter comme Descartes d'une chiquenaude à l'origine des choses dans le passé. Il y a dans tout devenir quelque chose *de nouveau* qui exige non pas une *évolution créatrice*, mais l'intervention du Premier Etre.

β — Certains dynamistes font une objection tout opposée au principe « *quidquid movetur ab alio movetur* ». Avec nous, contre Descartes, ils admettent que le mouvement n'est pas communiqué tout fait du dehors, mais précisément à cause de cela ils ne voient plus la nécessité d'un moteur extérieur, et conçoivent l'activité des corps d'une façon analogue à celle des vivants : selon M. Schiller, « *les* preuves *ex motu et ex causis* ne sont possibles que dans une hypothèse mécaniste du monde ; dans une philosophie dynamiste elles n'ont plus aucune valeur »[3]. — Aristote et S. Thomas étaient- ils donc mécanistes ?

Cette objection n'atteint pas notre principe, qui est vrai

1. Hontheim, *Theologia naturalis*, n. 336.
2. *Revue Thomiste*, 1894, p. 579.
3. Cf. *Revue de Philosophie*, 1906, p. 653.

des vivants eux-mêmes. Le vivant ne peut, sans contradiction, être moteur et mobile sous le même rapport ; mobile par une de ses parties (les membres), il est moteur par une autre (le cœur, les centres nerveux), mais cette autre partie à son tour, étant sujet d'un mouvement, demande un moteur extérieur et, en fin de compte, un moteur qui ne soit sujet d'aucun devenir.

γ — Les dynamistes croient échapper à cette argumentation en admettant une *force* qui serait comme un intermédiaire entre la puissance et l'acte et qui agirait par soi. C'est la *virtualité* de Leibniz, et antérieurement à Leibniz, c'est l'*acte virtuel* par lequel Suarez (*Disp.* XXIX sect. 1, nº 7) croyait pouvoir expliquer que la volonté peut passer à l'acte sans une motion divine. C'est la dernière instance du dynamisme[1].

Il est facile de répondre : l'acte virtuel reste distinct de l'action qui dérive de lui. Y a-t-il, oui ou non, *devenir en lui* ? Son action est-elle éternelle, ou au contraire est-elle apparue dans le temps ? Cette apparition de quelque chose de *nouveau*, ce *fieri* suppose une puissance active qui n'était pas son activité, qui même n'agissait pas, mais qui seulement pouvait agir. Et alors, comment l'acte virtuel s'est-il réduit à l'acte second qu'il n'avait pas ? Dire que c'est par lui-même, c'est poser un commencement absolu, ce qui répugne : le plus ne sort pas du moins, l'être ne sort pas du néant. L'acte virtuel a donc été réduit à l'acte par un moteur extrinsèque, qui en fin de compte doit être son activité même, et ne peut être sujet d'aucun devenir[2].

δ — On voit donc combien il est faux de dire avec M. Hébert[3] que « le principe *quidquid movetur ab alio movetur* tire sa lucidité apparente d'une image spatiale introduite d'une façon illégitime dans un problème méta-

1. JEAN DE SAINT-THOMAS, in Iam, q. 2, disp. 3, a. 2, nº 6 ; — LEIBNIZ, *Monadologie*, édit. Boutroux, p. 39-41 ; — KLEUTGEN, *La Philosophie scolastique*, t. III, p. 329 ;— DUHEM, *L'Evolution de la mécanique*, p. 36.

2. Cf. P. GARDEIL, « *L'Evolutionnisme et les principes de S. Thomas* » *Rev. Thomiste*, 1893, p. 323. Voir aussi, *ibid.*, 1899, p. 293.

3. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1902, p. 398.

physique »,ou, avec M. Le Roy[1], qu'il repose sur un postulat de l'imagination pratique, d'après lequel il y aurait des moteurs et des mobiles substantiellement distincts. On se rappelle le fameux postulat du morcelage : « La distinction du moteur et du mobile, du mouvement et de son sujet, l'affirmation du primat de l'acte sur la puissance partent du même postulat de la pensée commune... Or, la critique montre que la matière ainsi morcelée n'est que le produit d'une élaboration mentale opérée en vue de l'utilité pratique et du discours... Si le monde est une immense continuité de transformations incessantes, on n'a plus à imaginer cette cascade échelonnée et dénombrable qui appellerait nécessairement une source première... Affirmer le primat de l'acte, c'est encore sous-entendre les mêmes postulats. Si la causalité n'est que le déversement d'un plein dans un vide, communication à un terme récepteur de ce que possède un autre terme, en un mot œuvre anthropomorphique d'un agent, alors soit ! Mais que valent ces idoles de l'imagination pratique ? *Pourquoi ne pas identifier tout simplement l'être au devenir*... Les choses étant mouvement, il n'y a plus à se demander comment elles reçoivent celui-ci. »[2] Bien loin de demander une explication, le mouvement est ce qui explique tout le reste. Le sensualisme nominaliste ne peut guère s'exprimer autrement.

On peut se refuser à dépasser cet empirisme, et en rester au πάντα ῥεῖ avec Héraclite et M. Bergson, mais si l'on veut trouver au réel un sens *intelligible*, si l'on veut, sans nier le devenir (comme Parménide), concevoir ce devenir en fonction de l'*être* qui seul est intelligible par soi, quelle autre explication que celle d'Aristote : Ce qui est déjà ne peut devenir ; du néant rien non plus ne peut venir. Pourtant le devenir est un fait. D'où provient-il ? D'un certain milieu entre l'être déterminé et le pur néant, c'est-à-dire de l'être indéterminé ou puissance. Et la puissance n'étant

1. *Rev. de Mét. et de Mor.*, mars 1907.
2. Le Roy, *ibid.*

pas l'acte, ne peut être actualisée ou déterminée que par un être en acte. Le principe « *quidquid movetur ab alio movetur* », loin de reposer sur une image spatiale, repose sur la nature même du devenir, rendu intelligible en fonction, non pas de l'être corporel, mais de l'*être*, objet formel de l'intelligence. Aussi cette notion et ce principe peuvent-ils s'appliquer à un devenir qui n'a rien de spatial, comme celui de la volonté. La division de l'être en puissance et acte, nécessaire pour rendre ainsi intelligible le devenir, peut bien être appelée un *morcelage*, mais ce n'est pas un *morcelage utilitaire du continu sensible*, c'est un *morcelage de l'être intelligible*, qui s'impose, nous l'avons vu (nº 21), sous peine de tomber dans l'absurde et de faire de l'absurdité la loi suprême du réel, avec Héraclite et Hegel. — « Pourquoi ne pas identifier tout simplement l'être au devenir ? » demande M. Le Roy (*ibid.*). — Pour cette bonne raison que le devenir n'est pas comme l'être intelligible par soi. Le devenir est union successive du divers, cette union ne peut être inconditionnelle, car le divers, de soi et comme tel, ne peut être un ; le devenir est passage de l'indétermination à la détermination, il suppose donc une cause déterminée, le nier, c'est dire que le néant peut produire l'être, c'est nier le principe d'identité et poser le principe même du panthéisme.[1]

Notre preuve ne suppose donc nullement la distinction numérique de substances, comme le soutiennent M. Hébert et M. Le Roy ; le monde ne fût-il qu'une seule substance, *s'il y a devenir en lui*, exige un moteur *qui ne soit sujet d'aucun devenir* et qui par conséquent soit distinct de lui. Le divers

1. Voir sur cette question le beau livre de M. J. MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne*, Paris, Rivière, 1914, notamment les chapitres sur la critique de l'intelligence, l'intuition et la durée, Dieu, l'évolutionnisme bergsonien. L'auteur, ancien disciple de M. Bergson, donne du bergsonisme non seulement la lettre, mais l'esprit, met en relief les principes fondamentaux de cette doctrine, et montre leur opposition avec les principes premiers de la raison, dont l'explication constitue l'essentiel de la métaphysique générale d'Aristote et de S. Thomas. Le même ouvrage contient un excellent exposé de la doctrine thomiste sur l'intuition intellectuelle, sur les preuves de l'existence de Dieu, et sur le libre arbitre ; doctrine que M. Maritain accepte pleinement aujourd'hui.



suppose l'identique, le changeant le permanent, l'indéterminé le déterminé. Il n'y a là aucune imagination spatiale, aucun anthropomorphisme (cf. nº 23). Ne cherchons pas la *permanence* exigée dans la matière, ou la force, il est trop évident qu'elle n'y est pas, puisque cette matière et cette force *se transforment*, cette *transformation qui s'ajoute à leur permanence demande une cause qui*, *elle*, *ne soit plus sujet de transformations*. — Le principe *quidquid movetur ab alio movetur* conserve toute sa valeur.

b. — Passons maintenant à l'objection qu'on a soulevée contre le principe ἀνάγκη στῆναι, il est nécessaire de s'arrêter à un premier dans la série des moteurs essentiellement et actuellement subordonnés. — Nous avons assez dit qu'il n'est pas question de la série des moteurs accidentellement subordonnés dans le passé ; on ne peut démontrer la nécessité de s'arrêter dans cette série, mais seulement la nécessité d'en sortir (Ia, q. 46). L'objection qu'on peut faire est celle même que se faisait Aristote : ne peut-il y avoir *cercle dans les causes*, de telle sorte que le premier moteur serait mobile dans un genre de mouvement différent de celui dans lequel il est moteur ? Ainsi l'intelligence meut la volonté dans l'ordre de spécification en lui présentant le bien, et elle est mue dans l'ordre d'exercice par la volonté qui l'applique à considérer. « *Causæ ad invicem sunt causæ in diverso genere.* »

Pour répondre à cette difficulté, il suffit de montrer qu'il ne peut y avoir cercle dans un même genre de causalité. Ce dont quelque chose dépend à un point de vue ne peut à ce même point de vue être dépendant de cette chose ; la cause aurait et n'aurait pas ce qu'il faut pour causer, elle supposerait et ne supposerait pas son effet. Si la chaleur de la terre dépend du rayonnement de la chaleur solaire, celle-ci ne peut être dépendante de celle-là. Si l'intelligence est appliquée à son acte par la volonté, celle-ci ne peut à ce même point de vue dépendre de l'intelligence. Or, le premier moteur requis dans l'ordre de causalité efficiente, aussi bien pour les mouvements spirituels que pour les mouvements



physiques, doit en tant que premier moteur exister par soi : cela seul agit par soi qui est par soi, car l'agir suppose l'être, et le mode d'agir le mode d'être. Il ne peut donc dépendre dans son être et dans son action d'aucune des causes subordonnées, puisque toutes ces causes pour agir présupposent et son être et son action. Il suffit qu'il n'y ait pas cercle dans l'ordre de causalité efficiente pour arriver à un premier moteur incréé, qui à ce titre ne peut être dépendant dans aucun autre ordre de causalité (objective ou finale).

c. — Restent enfin les objections qui portent directement contre notre conclusion : « Il y a un premier moteur qui n'est mû d'aucune espèce de mouvement, qui est son action même, par conséquent son être même, et n'est autre que le vrai Dieu. » Certains prétendent qu'un moteur immobile est une contradiction, et d'autres qu'il n'est pas nécessairement transcendant, distinct du monde, qu'il ne s'identifie pas avec le Dieu personnel.

Un moteur immobile serait contradictoire, car qui dit moteur dit commencement, et le commencement s'oppose à l'immobilité (Kant, 4e antinomie). Cette objection se trouve présentée dans toute sa force par M. Penjon dans son *Précis de philosophie* ; p. 112 et p. 471, après avoir établi avec Spir que l'union inconditionnelle du divers est impossible et qu'à ce titre tout changement (union successive du divers) demande une cause, il conclut : « Il ne peut y avoir aucun rapport entre un être identique à soi-même et un changement qui n'exige une cause que parce qu'il est précisément étranger à la nature absolue et invariable des choses. De cela seul qu'un changement se produit, un autre changement a dû se produire, qui le rend possible, et ainsi de suite dans une régression indéfinie » (p. 112). « Loin d'autoriser l'affirmation d'un premier moteur et d'une cause première ou absolue, le principe de causalité l'exclut nécessairement » (p. 471).

Cette objection n'a pas échappé à Aristote. Et même comme il ne s'est pas élevé explicitement à l'idée de créa-

tion (à la production de tout l'être ou de l'être en tant qu'être des choses), et surtout à l'idée de création libre, il a admis lui aussi que la série des changements est infinie dans le passé *a parte ante*, que le monde et ses transformations existent *ab æterno* (*Physique*, l. VIII, S. Thomas, leç. 1 et 2). Mais il n'a pas nié pour cela le premier moteur. Il répondrait à l'objection : Tous ces changements passés ne sont pas cause du changement actuel, ils n'influent pas, bien plus, aucun d'eux n'ayant en soi sa raison d'être ne peut être la raison de ceux qui le suivent ; prolonger une série n'est pas en changer la nature, dix mille idiots ne font pas un homme intelligent. L'union du divers, n'ayant pas en soi sa raison d'être, demande une raison autre qu'elle-même, le divers ne pouvant expliquer l'union qui est en lui suppose une unité supérieure, le multiple se ramène à l'un qui seul est intelligible par soi. De ce que nous allons trouver un mystère dans la manière selon laquelle l'un produit le multiple et l'immuable le mouvement, il ne faut pas nier cette cause supérieure. Elle est nécessairement exigée par les principes de notre raison et par les êtres inférieurs mobiles et multiples que nous connaissons directement et certainement ; il est nécessaire par ailleurs que la cause supérieure, que nous ne connaissons qu'indirectement et inadéquatement par ses effets, reste obscure pour nous, que son mode propre nous échappe. Ce mode ne nous est pas connaissable positivement, tel qu'il est en lui-même, mais seulement d'une façon négative (moteur non prému) et relative (moteur premier). Qu'est en elle-même cette causalité divine ? Mystère. Mais l'obscurité à laquelle nous aboutissons ne doit pas nous faire douter des certitudes qui nous conduisent à elle, surtout si ces certitudes nous avertissent d'avance qu'elles ne peuvent nous mener qu'à l'obscur, et qu'il faut nécessairement que pour nous le mystère soit.

Aristote ne se croyait pas d'ailleurs dispensé de montrer qu'un moteur immobile ne répugne pas. Il le fait dans *Les Physiques*, l. III, *Comm. de S. Th.*, leç. 4, et l. VIII, *Comm. de S. Th.*, leç. 9. Il va même jusqu'à prouver que tout

moteur en tant que moteur (*per se*) est immobile et n'est mobile que *per accidens*, comme c'est *per accidens* que l'architecte est musicien. Pour entendre son raisonnement, il suffit de s'élever au-dessus de l'imagination, et de définir en fonction de l'*être* et non du *repos local*, l'action du moteur. Mouvoir, c'est déterminer, actualiser, réaliser ; il est accidentel à ce qui détermine d'avoir été lui-même déterminé (à ce qui chauffe d'avoir eu besoin d'être chauffé) ; comment même ce qui est en train de devenir et n'est pas encore en acte, pourrait-il mouvoir ? Les changements antérieurs dont parle l'objection ne sont donc cause que *per accidens* du changement actuel. Ce qui est *nécessairement* requis pour un moteur c'est d'être *en acte*, pour chauffer il faut déjà être chaud, pour enseigner il faut avoir la science en acte. Si donc un être par essence est déterminé, en acte, si non seulement il peut agir, mais s'il est son action même, il agira sans avoir besoin d'être mû. *En ce sens très supérieur, il sera immobile, non pas de l'immobilité de l'inertie, mais de l'immobilité de l'activité suprême*, qui n'a rien à acquérir parce qu'elle a de soi et d'emblée tout ce qu'elle peut avoir, et peut surabonder au dehors. De même que le divers suppose l'identique, que le multiple suppose l'un, de même l'indéterminé suppose le déterminé, le passage de la puissance à l'acte suppose le pur acte. Si le changement est *de l'être qui devient*, il doit nécessairement avoir sa raison dans l'*être qui est* et qui n'a pas eu besoin de devenir. Comment un être en train de devenir pourrait-il être cause du devenir d'un autre ? L'enfant qui va naître peut-il engendrer ? M. Penjon a confondu l'immobilité de la puissance et celle de l'acte ; la première ne peut rendre compte du mouvement, puisqu'elle lui est inférieure, la seconde au contraire lui est supérieure et pour cette raison peut l'expliquer.

On fera une instance : un moteur immobile peut bien mouvoir *ab æterno*, comme le disait Aristote, mais non pas commencer à mouvoir. Nous allons répondre à cette difficulté en montrant que le premier moteur par définition

est éternel, et que son action ne peut avoir pour mesure le temps.

On voit enfin comment ce premier moteur, qui ne peut être sujet d'aucun devenir, est transcendant, essentiellement distinct du monde, qui, lui, est essentiellement changeant. Si l'on remarque en outre que ce premier moteur n'est pas seulement celui des corps mais encore celui des intelligences et des volontés, on a déjà le Dieu personnel, « *in quo vivimus, movemur et sumus* »[1]. Le Dieu auquel conduit la preuve par le mouvement n'est donc pas si loin du vrai Dieu dont parle S. Paul, et que chante la liturgie :

Rerum Deus tenax vigor,
Immotus in te permanens...

C. *Conséquences de cette preuve par le mouvement* — Le premier moteur doit être 1° acte pur, 2° infini, 3° incorporel et immatériel, 4° intelligent, 5° présent partout, 6° éternel, 7° unique.

1° *Il est acte pur*, c'est-à-dire qu'il n'y a en lui aucune potentialité. Nous avons déjà exclu la potentialité dans l'ordre de l'action : non seulement le premier moteur *peut* agir, mais il *est* son action. De même il ne peut y avoir potentialité dans son être, car le mode d'agir suit le mode d'être, *operari sequitur esse et modus operandi modum essendi* ; ce qui agit par soi doit être par soi. S'il y avait pour le premier moteur passage du non-être à l'être, ce ne pourrait être qu'en vertu d'une cause supérieure, il ne serait donc plus le premier moteur (Ia, q. 3, a. 1, 2, 4). Nous verrons enfin par la quatrième preuve que l'être par soi doit être l'Etre même (cf. n° 39, a.).

2° *Il est infiniment parfait*, parce que pur acte sans mélange de potentialité, aussi bien au point de vue de son essence qu'au point de vue de son action (Ia, q. 4, a. 1 et 2, et q. 7, a. 1). L'acte, c'est la détermination qui achève, qui perfectionne, le pur acte est donc pure perfection. Il est à

1. *Act.. Apost.* XVII, v. 28.



la fois pur être, pure intellection toujours actuelle du pur être toujours actuellement connu, pur amour toujours actuel de la plénitude de l'être toujours actuellement aimée.

3° *Il est immatériel et incorporel.* Immatériel, parce que la matière est toujours en puissance, toujours susceptible de transformation, elle est par excellence le sujet du devenir ; le premier moteur au contraire est acte pur, il ne peut y avoir en lui aucun devenir. — Il n'est pas corporel, puisqu'il n'est pas matériel. Du reste un corps est composé de parties et dépendant de ses parties, l'acte pur exclut pareille composition et dépendance ; en lui il ne peut y avoir quelque chose de plus parfait (le tout) et quelque chose de moins parfait (les parties), parce qu'il est pur acte, il est pure perfection (Ia, q. 3, a. 1 et 2. — *Physique*, l. VII, leç. 23).

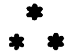
4° *Il est intelligent*, nous le savons non seulement *a posteriori* (parce qu'il meut les intelligences) (Ia, q. 79, a. 4), mais *a priori*, parce que l'immatérialité est le fondement de l'intelligibilité et de l'intelligence (Ia, q. 14, a. 1) ; cet attribut sera d'ailleurs expressément prouvé par la 5e preuve (n° 40).

5° *Il est partout présent*, parce qu'il atteint pour les mouvoir tous les êtres, esprits ou corps, qui ne se meuvent que par lui. « *Operatur in omni operante.* » (Ia, q. 8, a. 1, et Ia, q. 105, a. 5.) « *Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine.* » Isaïe, XXVI.

6° *Il est éternel*, car il a par soi dès toujours l'être et l'action sans aucune mutation. Son action n'a pas pour mesure le temps, puisqu'il n'a rien de successif, c'est seulement l'effet de cette action qui peut être dans le temps, parce que seul cet effet peut être successif. Il n'y a pas là de contradiction : supérieure au temps, cette action éternelle crée le temps comme une modalité de ses effets (cf. Ia, q. 10, a. 2).

7° *Il est unique*, parce que l'acte pur ne peut être multiplié, tout ce qui introduirait une différenciation dans l'acte pur pour faire deux ou plusieurs actes purs imposerait une limite à la perfection de l'acte pur et le détruirait.

Au reste, un second acte pur ne pourrait rien de plus que le premier et serait superflu ; quoi de plus absurde qu'un Dieu superflu ? (Ia, q. 11, a. 3.) Cet attribut sera d'ailleurs plus expressément établi, comme celui de l'infinie perfection, par la 4e preuve. Sur cette déduction des attributs du Premier moteur, voir Aristote, *Métaphysique*, l. XII, c. 6, 7, 9, 10.



37° Preuve par les causes efficientes. — Cette preuve prend pour point de départ, non plus le *devenir*, mais l'*être* qui est au terme du devenir et demeure après lui. La distinction très nette du *fieri* et de l'*esse* est donnée par Saint Thomas, Ia, q. 104, a. 1 : *Utrum creaturæ indigeant ut a Deo conserventur in esse.* Voir aussi, Ia, q. 104, a. 2 : « *Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet.* » C'est le vrai commentaire de cette preuve.

Certains agents sont causes du devenir de leur effet, mais non pas directement de l'être de cet effet, ainsi le père est cause de la génération passive du fils, mais il peut mourir et le fils continuer à exister. D'autres agents sont causes à la fois du devenir et de l'être de leur effet et ne peuvent cesser leur action sans que cet effet cesse d'être. La génération d'un animal dépend, non seulement du père de l'animal, mais d'une foule de conditions et d'influences cosmiques qui sont nécessaires aussi à sa conservation. Il suffit de rappeler, par exemple, les effets de la pression atmosphérique sur l'organisme. Il se produit une gêne extrême quand cette pression vient à diminuer ou à augmenter notablement, parce qu'il n'y a plus équilibre entre la force élastique des gaz intérieurs et la pression extérieure. Si l'on supprimait complètement cette pression, les parois de l'organisme céderaient sous l'action des gaz intérieurs. De même supprimez la chaleur solaire, l'animal le plus vigoureux ne tardera pas à mourir ; « supprimez l'activité chimique de l'air qu'il respire ou de l'aliment qu'il absorbe, il périt aussitôt ; de sorte que cette existence, qui semble au

premier regard indépendante, dépend au contraire *actuellement*, dans chacun de ses *instants*, d'influences innombrables[1] ».

Tel est le point de départ de cette seconde preuve ; non plus « *Certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo* » mais : « *Invenimus in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium.* » Exemple : toutes les influences cosmiques subordonnées nécessaires à la production et à la conservation d'un simple moucheron.

Mais ces causes, dit S. Thomas, ne peuvent à leur tour être causes d'elles-mêmes, car pour causer il faut être, *non est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile.* Si donc les causes susdites n'existent pas par soi, leur existence dépend de causes supérieures, de même ces dernières. Mais on peut aller à l'infini, il faut une première cause non causée, qui ait l'être par soi et puisse le donner et le conserver aux autres, sans quoi aucune des existences que nous avons constatées ne subsisterait. « Prenez à part chacune des influences cosmiques nécessaires à la conservation d'un animal, vous trouverez qu'elle est elle-même le résultat d'une série de causes ordonnées connues ou inconnues, mais dont l'existence est certaine, et cette série vous permettra de remonter d'anneau en anneau, non pas dans le passé, mais dans le présent même, jusqu'à une source première de toute activité, sans laquelle ni l'animal dont nous parlons, ni les opérations de sa vie, ni aucune des causes qui les conditionnent, ne sauraient subsister. »[2]

Quelle est la valeur de cette preuve ? Le point de départ n'en est pas moins certain que celui de la précédente : il y a des existences permanentes et dépendantes, comme il y a du devenir. Les deux principes qui permettent de s'élever de ce fait à une cause première sont à peu près les mêmes que ceux qui conduisent au premier moteur : 1° « Tout ce

1. SERTILLANGES, *Les Sources de la croyance en Dieu*, p. 70.
2. SERTILLANGES, *ibid.*



qui est causé est causé par un autre, rien ne peut être cause de soi, car pour causer il faut être. » 2° « On ne peut remonter à l'infini dans la série des causes essentiellement et actuellement subordonnées. » Cette preuve, aussi bien que la précédente et les suivantes, fait abstraction de l'éternité ou de la non-éternité du monde. Les difficultés qu'on pourrait soulever ne diffèrent pas de celles examinées à propos du premier moteur. Si cette argumentation suppose un morcelage, ce n'est pas le morcelage *utilitaire* du *continu sensible*, mais le morcelage absolument *nécessaire* de l'être intelligible (cf. n° 21, 23 et 36 B. δ).

Nous sommes ainsi conduits à la *source de l'être*, à une *cause efficiente suprême* qui n'a pas besoin d'être causée, ni conservée. Elle doit donc s'identifier avec le premier moteur, source du devenir ; comme lui et *a fortiori*, elle agit par soi, elle est son activité même, elle est par soi. En prenant un point de départ dans l'ordre sensible, il a suffi de le considérer au point de vue universel de l'*être* commun aux corps et aux esprits, pour s'élever à une cause qui va apparaître non seulement comme la cause première productrice et conservatrice des corps, mais aussi comme la cause de tout ce qui n'existe pas par soi, de tout ce qui n'est pas son activité, mais passe de la puissance à l'acte.

En effet, la cause non causée doit être : 1° *acte pur* : aussi bien au point de vue de l'être que de l'opération, elle n'a jamais été réduite de la puissance à l'acte, elle est pur acte (Ia, q. 3, a. 4). De ce qu'elle est être par soi, nous verrons par la 4e preuve qu'elle est l'Etre même, car cela seul est être par soi qui est à l'être comme A est A. — 2° Elle est *une*, *immatérielle*, *intelligente* comme le premier moteur et pour les mêmes raisons, ce qui apparaîtra plus clairement d'ailleurs par les preuves suivantes. — 3° Elle est *partout présente*, puisqu'elle doit atteindre tous les êtres non seulement pour les mouvoir, mais pour les conserver dans l'être (Ia, q. 8, a. 1; q. 104, a. 1 et 2).— 4° Elle a la *toute-puissance créatrice* : l'Etre par soi, l'Etre même, qui est cause propre, non pas de telle modalité de l'être (chaleur ou lumière), mais de l'être comme être, est cause de tout ce

qui n'est pas être par soi, et peut être cause de tout ce qui est susceptible d'exister. L'être par soi *réalise*, est cause propre de l'être, comme le feu chauffe, comme la lumière éclaire ; il peut réaliser tout ce qui n'implique pas contradiction, comme le feu peut chauffer tout ce qui est susceptible d'être chaud (Ia, q. 25, et q. 45, a. 5).

*
* *

38° Preuve par la contingence. — Nous venons de montrer que la source du devenir et de l'être doit exister par soi, mais on peut prouver *a posteriori* l'existence d'un être nécessaire, en prenant pour point de départ, non plus la dépendance du devenir ou de l'être à l'égard de ses causes, mais l'être considéré en lui-même comme contingent.

Nous voyons des êtres contingents, c'est-à-dire des êtres qui peuvent ne pas exister, nous avons un signe certain de leur contingence dans ce fait qu'ils n'existent pas toujours, mais au contraire naissent et meurent. Tels les minéraux qui se décomposent ou entrent en constitution d'un nouveau corps, tels les plantes, les animaux, les hommes. Voilà le fait.

De ce fait on s'élève à l'existence d'un être nécessaire, qui existe par soi dès toujours et ne peut pas cesser d'être. Des êtres pouvant exister et ne pas exister, n'existent en fait que par un être qui existe par soi. Le principe de la preuve est le principe métaphysique de causalité, sous sa forme la plus générale : ce qui n'a pas en soi la raison suffisante de son existence, doit avoir cette raison dans un autre ; et cet autre, en fin de compte, doit exister par soi, car s'il était de même nature que les êtres contingents, bien loin de pouvoir les expliquer il ne s'expliquerait pas lui-même. Et peu importe, encore une fois, que la série des êtres contingents soit éternelle ou non, si elle est éternelle, elle est éternellement insuffisante, et dès toujours réclame un être nécessaire.

S. Thomas expose un peu plus longuement cette preuve,



en faisant intervenir une considération du temps pour la rendre seulement plus sensible. Après avoir constaté l'existence, dans le monde, d'êtres qui commencent d'exister, et qui ensuite cessent d'exister, c'est-à-dire d'êtres contingents ; il remarque : s'il n'y a que des êtres contingents, il est impossible qu'ils existent depuis toujours. Exister sans commencement, ne convient, en effet, *en propre*, qu'à ce qui est par soi, et cela ne pourrait convenir à une série d'êtres contingents que s'ils recevaient l'existence d'un Etre qui est par soi, c'est-à-dire d'un Etre nécessaire. Si donc il n'y a que des êtres contingents, il fut un moment où rien du tout n'existait. Or, « si un seul moment rien n'est, éternellement rien ne sera ». Il faut donc qu'il y ait quelque être qui soit nécessaire, c'est-à-dire qui ne puisse pas ne pas exister ; et si cet être n'est pas nécessaire par lui-même, il tient sa nécessité d'un autre. Mais on ne saurait ici non plus procéder à l'infini, il faut donc conclure à l'existence d'un Etre qui est nécessaire par lui-même, et par qui s'explique l'être et la durée de tout le reste.

On objecte souvent : cette démonstration ne nous avance guère, elle n'établit pas que l'être nécessaire est distinct du monde et infiniment parfait, elle prouve seulement qu'il y a quelque chose de nécessaire. Cajetan répond : à la rigueur cela suffit ; car les deux preuves précédentes ont établi que le premier moteur et la cause première sont distincts du monde (puisque le monde est sujet du devenir et que le premier moteur et la cause première ne peuvent l'être), et la preuve suivante démontrera *a posteriori* l'unité, la simplicité et la perfection absolue de l'être nécessaire.

Il est pourtant facile d'établir *a priori*, dès maintenant, que l'être nécessaire, dont on vient de prouver l'existence, n'est : *a* : ni la collection des êtres contingents ; *b* : ni leur loi ; *c* : ni un devenir sous-jacent aux phénomènes ou une substance qui leur serait commune ; *d* : mais qu'il est l'*Etre même*, pur être, absolue perfection.

a : L'être nécessaire n'est pas *la collection* des êtres contingents. Une série d'êtres contingents et relatifs fût-elle



sans commencement, éternelle, ne constitue pas plus un être nécessaire absolu, qu'une série innombrable d'idiots ne constituerait un homme intelligent. — « Mais, objecte-t-on, comment prouver qu'un être est vraiment contingent ? N'est-ce pas une apparence, qui tient à ce que nous l'avons abstrait du tout continu ? »[1]— L'être dont on parle, la plante, l'animal, est au moins une partie de ce continu, ce n'est pas le tout ; de plus, c'est une partie qui arrive à l'existence et cesse d'être, donc une partie contingente. Une collection, même infinie dans le temps et l'espace, de parties semblables ne peut faire un être nécessaire. Pour que la chose eût une apparence de vérité, il faudrait au moins ajouter à ces parties un principe dominateur, que ce soit leur loi ou le devenir qui les traverse (évolution créatrice) ou la substance commune à toutes.

b : L'être nécessaire ne peut être *la loi* qui unit les éléments contingents et transitoires. Cette loi, pour être l'être nécessaire, devrait avoir en soi sa raison d'être et contenir la raison d'être de tous les phénomènes qu'elle a régis, qu'elle régit, qu'elle régira. Or, une loi n'est qu'un rapport constant entre plusieurs phénomènes ou plusieurs êtres, et comme tout rapport suppose les extrêmes qui le soutiennent, l'existence d'une loi suppose l'existence des phénomènes qu'elle unit, bien loin d'être supposée par eux. Elle n'existe que s'ils existent. La chaleur dilate le fer, s'il y a de la chaleur et du fer. L'énergie se conserve s'il y a de l'énergie.

On objectera : assurément l'application d'une loi suppose l'existence des phénomènes qu'elle unit, mais l'existence d'une loi n'est-elle pas indépendante de son application ? — Ce qui est indépendant de cette application, c'est l'existence idéale de la loi, existence dans un esprit à laquelle correspond une vérité objective hypothétique (ex. : s'il y a de la chaleur et du fer, la chaleur dilatera le fer). Mais on ne peut prétendre que l'existence *actuelle* d'une loi est indépendante de son application et de l'existence des phénomènes qu'elle régit ; or c'est de l'existence *actuelle*

1. Le Roy, *Rev. de Mét. et Mor.*, mars 1907, art. cit.



que parlent les panthéistes qui prétendent que l'être nécessaire *actuellement* existant n'est autre que la loi des phénomènes. Supprimez l'existence contingente des phénomènes, cet être nécessaire qu'est la loi n'est plus qu'une vérité hypothétique, qui demande à être fondée dans un Absolu existant en fait (preuve par les vérités éternelles), mais qui ne peut être Absolu. Nous avons dit plus haut (nº 10), pourquoi la chaleur en soi ne peut exister, à l'état séparé des individus ; elle implique dans son concept une matière commune qui ne peut être réalisée sans être en même temps individuée.

Mais, insistent les positivistes, il est une loi qui engendre les phénomènes par lesquels elle subsiste : la loi de la conservation de l'énergie est une nécessité primordiale et universelle qui explique tout le reste. Si « rien ne se perd et si rien ne se crée », comme l'affirme cette loi, l'être nécessaire est le monde physique lui-même dominé par cette loi. — Nous avons cité plus haut (cf. nº 35, fin) la réponse faite à cette objection par M. Boutroux dans sa thèse sur *La contingence des lois de la nature.* 1º Cette loi, loin d'être une nécessité primordiale, est elle-même contingente ; elle n'a pas en soi sa raison d'être, et à ce titre demande une raison d'être extrinsèque, ou une cause. — Fût-elle nécessaire comme le principe d'identité, elle n'existerait pas actuellement par soi, mais, comme toute loi, supposerait l'existence des êtres dans lesquels elle est réalisée, ici l'existence de l'énergie. — 2º Cette loi, loin d'être universelle, n'est même pas susceptible de vérification rigoureuse dans le monde inorganique ; elle est invérifiable en biologie et *a fortiori* en psychologie. — 3º D'elle ne se peuvent déduire des lois du vivant, du sujet sentant, de l'intelligence ; la combinaison d'éléments d'où résultent la vie, la sensation, apparaît comme contingente et demande une raison d'être que la loi de la conservation de la force ne peut contenir.

c : L'être nécessaire ne peut être le *devenir* (*l'évolution créatrice*) qui traverse les éléments contingents, ni la substance qui leur serait commune. — On sait l'objection



courante : « Supposé que chaque être pris à part fût contingent, il faudrait montrer la contingence du tout. Conclura-t-on la contingence réelle du monde par le fait de son imperfection, ou parce que sa non-existence ne répugne pas ? On revient alors à l'argument de S. Anselme, qui conclut l'existence réelle de Dieu, du simple fait que sa non-existence répugne[1]. »

On conclura la contingence réelle du monde par le fait de son imperfection, dans la 4e preuve. Mais dès maintenant on peut la conclure du fait que sa non-existence ne répugne pas, et il n'y a là aucun passage illégitime de l'idéal au réel, comme dans l'argument de S. Anselme. Tout ce que S. Anselme, partant de la pure définition nominale de Dieu, pouvait dire, c'est que l'être le plus parfait qui se puisse concevoir implique l'existence dans sa définition comme prédicat *essentiel*, c'est-à-dire existe nécessairement par lui-même et non par un autre, *est son existence*, *s'il existe*. Cette proposition hypothétique est rigoureusement vraie, mais ce n'est qu'une hypothétique, l'erreur de S. Anselme est d'avoir voulu en faire une proposition absolue ou catégorique, et d'avoir conclu : Dieu existe de fait. — Par opposition, la définition d'un être fini quelconque (fût-il infini au point de vue du temps et de l'espace, pourvu qu'il ne soit pas infini au point de vue de l'être, de la puissance, de l'intelligence, etc.), d'une plante, d'un animal, de la matière, d'un esprit, n'implique nullement l'existence dans sa compréhension ; chacun de ces êtres se définit abstraction faite de l'existence, son essence est conçue comme susceptible d'exister, elle n'implique à aucun titre l'*existence essentielle*, l'aséité. Dès lors on formule légitimement l'hypothétique : *si cet être est*, ce n'est pas par lui-même qu'il existe. C'est une vérité de l'ordre idéal ou des essences, comme celle à laquelle S. Anselme aurait dû s'en tenir.

De plus, il n'est pas besoin d'aller si profond, pour

1. LE ROY, *Rev. de Métaphysique et de Morale*, mars 1907, art. cit.,, et SCHILLER, cité dans la *Revue de Philosophie*, 1906, p. 653.



établir que l'être nécessaire ne peut être ni le devenir sous-jacent aux phénomènes, ni la substance qui leur serait commune. — En effet, comme nous l'avons longuement établi à propos de la preuve par le mouvement, le devenir ne peut avoir en soi sa raison d'être, 1° parce qu'il est union successive du divers, dire que l'union inconditionnelle du divers est possible, c'est dire que des éléments de soi divers et non unis peuvent de soi être unis ou se suivre, ce qui revient à nier non pas l'argument de S. Anselme, mais le principe d'identité ; 2° le devenir est passage de l'indéterminé au déterminé ; nier qu'il ait besoin d'une cause de soi déterminée, c'est dire que le plus sort du moins, ou l'être du néant. L'imagination seule peut réunir les deux mots *évolution créatrice*, ce qui évolue n'a pas en soi sa raison d'être, et pour créer il faut l'avoir. Ia, q. 2, a. 3, ad 2um.

L'être nécessaire ne peut enfin être une *substance commune* à tous les êtres : cette substance serait sujet du devenir. Or, le devenir, nous l'avons vu, demande une cause qui ne soit sujet d'aucun devenir. L'être nécessaire serait un moment privé de ce qu'il n'aurait pas encore, et il ne pourrait se le donner : le plus ne sort pas du moins. L'être nécessaire, qui doit être raison de tout ce qui est et sera, peut bien donner mais non pas recevoir, il peut déterminer mais non pas être déterminé. Il doit avoir de soi et d'emblée, non pas seulement en puissance mais en acte, tout ce qu'il doit et peut avoir. Ia, q. 3, a. 6 : « *Utrum in Deo sit compositio subjecti et accidentis.* »

d : L'être nécessaire est l'*Etre même*, *pur être*, *absolue perfection*. — Kant (*Dialectique transcendantale*, ch. III, 5e section) soutient qu'on ne peut passer de l'être nécessaire à l'être souverainement parfait, *ens realissimum*, que par un recours inconscient à la preuve ontologique. Il croit l'établir par une simple conversion de proposition. Convertissons, d'après les règles de la logique formelle, la proposition : « Tout être nécessaire est parfait. » Il vient : « quelque être parfait est nécessaire ». Mais il ne saurait y avoir aucune distinction entre des êtres parfaits, puisque



chacun d'eux est l'*ens realissimum*. La proposition convertie est donc équivalente à l'universelle : « Tout être parfait est nécessaire », qui n'est autre que la thèse de l'argument ontologique. Comme on passe de la première proposition à la seconde par une opération purement logique et régulière, la vérité ou la fausseté de l'une entraîne la vérité ou la fausseté de l'autre. — Telle est l'objection principale de Kant contre les preuves classiques, considérées non plus dans leur fondement (principe de causalité), mais dans la démarche par laquelle elles passent de la cause première à l'Etre parfait.

A cette objection il suffit de répondre encore une fois : S. Anselme avait tort de conclure : « l'être parfait existe nécessairement *de fait* », il aurait dû se contenter d'affirmer: « l'être parfait existe par soi, *s'il existe* ». Il aurait pu aussi bien établir *a priori* l'hypothétique contraire : « si un être par soi existe, il est souverainement parfait », et c'est précisément ce qui nous reste à faire, après avoir démontré par la preuve par la contingence *qu'il existe en fait* un être nécessaire. L'équivalence de deux concepts liés nécessairement par leur définition même (nécessaire et parfait) est légitime pour ceux qui, contre Kant, admettent qu'aux nécessités de penser répondent des nécessités réelles, qu'à l'*impensable* répond l'*impossible*. Cf. plus haut, sur la valeur objective du principe de non-contradiction, nos 17, 18, 19, 21).

Voici comment s'effectue *a priori* le passage de l'être nécessaire au parfait. Nous nous contenterons de résumer ici S. Thomas, puisque la 4e preuve doit nous conduire *a posteriori* à la même conclusion. — 1o *L'être par soi* reconnu existant en fait implique comme *prédicat essentiel* l'existence, c'est-à-dire doit non pas seulement avoir l'existence, mais *être son existence même* (Ia, q. 3, a. 4). — 2o Cet être, qui est son existence même, ne peut appartenir à aucune espèce, ni à aucun genre ; son genre en effet ne pourrait être moins universel que l'être même, puisque l'être est en lui prédicat essentiel ; or, l'être, n'admettant pas de différence extrinsèque, n'est pas un genre (Ia, q. 3,

a. 5). — 3° Cet être est *souverainement parfait*, parce que l'être qui est son existence même doit avoir toute la perfection de l'être, *totam perfectionem essendi*. « *Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi : secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent.* » (Ia, q. 4, a. 2.) Toute perfection (bonté, sagesse, justice) est une modalité de l'être susceptible d'exister, c'est quelque chose qui peut participer à l'existence, *quid capax existendi*. L'existence est donc l'acte ultime de tout ce qui peut être, *maxime formale omnium*, la dernière détermination qui pose ce qui est susceptible d'être en dehors du néant et de ses causes. Mais l'acte est supérieur et plus parfait que la puissance, puisqu'il est un absolu tandis qu'elle n'est qu'un relatif. Il faut donc conclure que l'être qui est son existence est actualité pure et absolue perfection. — 4° Cet être est *infini en perfection* (Ia, q. 7, a. 1). En effet si l'être par soi n'avait qu'un être limité, il participerait à l'existence, il y aurait en lui composition d'essence qui limite et d'existence limitée. Son essence cesserait par là même d'être son existence, et pourrait être conçue sans l'existence, qui ne lui conviendrait plus dès lors qu'à titre de prédicat *accidentel*. Si l'être par soi ne peut avoir aucune limite d'essence (comme celle qui s'impose à l'être, à l'intelligence, à la puissance d'un esprit fini), à plus forte raison ne peut-il avoir aucune limite matérielle et spatiale. Il est d'un ordre infiniment supérieur à l'espace et à la matière, dont l'infinité, si elle était possible, ne serait jamais qu'une infinité quantitative et non qualitative comme celle dont nous parlons. Tout cela revient à dire que l'être par soi doit être à l'existence même comme A est A. C'est ce qui va être établi *a posteriori* par la 4e preuve.

*
* *

39° Preuve par les degrés des êtres. — Cette quatrième preuve, avons-nous dit plus haut, va chercher un signe de contingence dans les dernières profondeurs de l'être créé



que le mouvement n'atteint pas. Nous nous plaçons ici dans l'ordre statique, devant des êtres qu'il n'est pas nécessaire d'avoir vus arriver à l'existence ou de voir mourir. Pour déceler leur contingence, nous avons recours à quelque chose de moins révélateur au premier abord, mais de plus profond et de plus universel que le mouvement, la génération ou la corruption, savoir à la multiplicité de ces êtres, à leur composition, à leur imperfection plus ou moins grande. Cet argument a reçu le nom d'argument *hénologique* (ἕν, unum), parce qu'il s'élève du multiple à l'un, du composé au simple.

Kant s'est abstenu de le critiquer ; s'il avait étudié de près, il nous eût sans doute moins reproché un perpétuel recours inconscient ou dissimulé à l'argument de S. Anselme. Il ne s'est pas aperçu non plus que cette quatrième preuve prépare la cinquième (par la multiplicité ordonnée ou par l'ordre du monde) ; aussi ses objections contre cette dernière preuve restent-elles assez superficielles.

Tout récemment on objectait contre l'argument par les degrés des êtres : 1° « Pour prouver la contingence du monde, on ne peut alléguer son imperfection, ce serait faire appel à l'argument ontologique en liant l'idée d'existence nécessaire à l'idée de l'être parfait[1]. — 2° Le plus et le moins ne se disent à proprement parler que de la quantité, qui seule est plus ou moins grande. — 3° Cette preuve repose comme les précédentes sur le postulat du morcelage. — 4° Il est difficile de concevoir une essence typique pour chaque chose.

Nous allons voir que l'argument hénologique ne contient aucun recours dissimulé à l'argument de S. Anselme, qu'il s'appuie en réalité sur la loi fondamentale de la pensée, le principe d'identité ; le morcelage supposé est encore une fois celui de l'être intelligible et non celui du continu sensible ; enfin une essence typique, séparée de la matière et supérieure aux individus qui représentent les espèces et les genres, ne pourra être requise que pour les transcen-

1. Le Roy, *Rev. de Mét. et Mor.*, art. cit., mars 1907.



dantaux (être, unité, vérité, bonté, intelligence vivante relation à l'être[1], etc...), qui par définition abstraient de toute matière, dominent les espèces et les genres, n'impliquent dans leur raison formelle aucune imperfection, et se réalisent analogiquement à des degrés divers (cf. plus haut, nº 29).

Nous étudierons d'abord : *a*) la preuve dans toute sa généralité, telle qu'elle est dans S. Thomas, et nous montrerons qu'elle conduit à un *Premier Etre*, absolument simple et parfait et par là distinct du monde composé et imparfait ; *b*) nous préciserons ensuite cette preuve, en nous élevant de nos intelligences imparfaites et susceptibles de progrès à une *Première Intelligence*, source de toutes les autres ; *c*) des intelligibles hiérarchisés, des vérités éternelles à une *Vérité suprême*, *premier intelligible*, source de toute vérité ; *d*) de l'aspiration de notre âme vers le bien absolu à un *premier désirable*, source de tout bonheur ; *e*) des différents biens et devoirs qui s'imposent à notre activité avec un caractère obligatoire à un *premier et souverain Bien*, fondement de tous les devoirs.

On verra ainsi que la preuve par les degrés des êtres, ou par la réalisation hiérarchisée des transcendantaux (être, unité, vérité, bonté ; intelligence, vivante relation à l'être ; volonté, vivante relation au bien) implique nécessairement la preuve *a contingentia mentis*, tirée de l'imperfection de notre activité intellectuelle et volontaire, celle par les vérités éternelles, celle par le caractère obligatoire du bien, celle par l'aspiration de notre âme vers le bien infini. — S. Thomas a exposé ces preuves de détail soit dans le traité de l'Homme (Ia, q. 79, a. 4), soit au début de la morale, dans le traité du souverain Bien ou de la Béatitude (Ia, IIæ,

1. Nous avons expliqué plus haut, nº 29, que l'intelligence et la volonté ne sont pas à proprement parler des transcendantaux. Car ces derniers dominent les genres et se retrouvent proportionnellement en chacun d'eux. L'intelligence et la volonté se définissent pourtant par une relation à un transcendantal, l'être ou le bien, et par suite dominent les genres par leur *raison formelle*, bien qu'elles soient dans le genre qualité et l'espèce puissance ou faculté, par leur *mode créé*.

q. 2), soit au traité de la Loi divine et naturelle (Ia, IIæ q. 91). — Ici, au début du traité de Dieu, il se contente d'exposer la preuve dans toute sa généralité, il lui suffit de conclure par les degrés de la *bonté*, de la *vérité*, de la *perfection*, « à quelque chose qui est le *bien*, *le vrai*, *le noble*, et par conséquent l'*être* par excellence ».

a). *La preuve dans toute sa généralité.* — Il importe de bien préciser le point de départ de l'argument : les divers degrés que l'on remarque dans les êtres. « On remarque dans la nature quelque chose de plus ou moins bon, de plus ou moins vrai, de plus ou moins noble. »

Au sujet des choses susceptibles de plus et de moins, on consultera avec profit le long article de la Ia, IIæ, q. 52, a. 1, où S. Thomas expose et discute l'opinion de Plotin, celle des stoïciens, et deux autres rapportées par Simplicius. C'est là qu'il explique comment le plus et le moins, qui se disent d'abord de la quantité continue ou discrète qui est plus ou moins grande, s'appliquent ensuite légitimement à des qualités, comme la chaleur ou la lumière, qui sont plus ou moins intenses, comme la science qui est susceptible de progresser en elle-même de façon extensive ou intensive suivant qu'elle devient plus étendue ou plus profonde, qui est susceptible aussi de s'enraciner davantage dans le sujet qui la possède. Il en est de même des vertus.

On comprend aisément que des qualités *relatives*, qui tirent leur spécification d'un objet auquel elles se rapportent (ex. la science, la vertu), soient susceptibles de plus et de moins, non pas seulement par rapport au sujet qui les participe, mais en elles-mêmes, elles s'approchent en effet plus ou moins du terme auquel elles se rapportent.

Quant aux qualités et aux caractères *absolus*, qui ont leur spécification en eux-mêmes, exemple : l'être, l'unité, la substance, la corporéité, l'animalité, la rationabilité, ils ne sont pas tous susceptibles de plus et de moins, même par rapport au sujet qui les participe. La *différence spécifique* d'une espèce quelconque est en effet un indivisible : on a la

rationabilité, différence spécifique de l'homme, ou on ne l'a pas, on peut bien exercer et développer plus ou moins la faculté de raisonner, mais en chaque homme cette faculté a le même objet propre (l'essence des choses sensibles), le même objet adéquat (l'être), la même capacité spécifique. De même, un *genre* n'est pas, à proprement parler, réalisé à des degrés divers, car bien qu'il soit diversifié par des différences spécifiques plus ou moins parfaites les unes que les autres, ces différences lui restent extrinsèques ; l'animalité (ou la vie sensitive) convient par exemple au même degré à l'homme et au lion, l'homme n'est pas plus animal que le lion, son animalité, comme telle, n'est pas plus parfaite, bien qu'il soit un animal plus parfait. De même encore, l'or n'est pas plus corps ou plus substance que le cuivre ; une chose est substance, est corps, ou elle ne l'est pas, elle ne peut l'être plus ou moins.

Mais lorsqu'on arrive à ces caractères tout à fait généraux qu'on a appelés *les transcendantaux* parce qu'ils dominent les *espèces* et les *genres*, on remarque qu'ils sont susceptibles de plus et de moins, et c'est eux qui constituent le point de départ de notre preuve. Ces caractères (l'être, l'unité, la vérité, la bonté) ne sont pas diversifiés comme les genres par une différence spécifique *extrinsèque*, mais ils sont imbibés dans cela même qui diversifie les êtres, aussi les différents êtres les possèdent-ils chacun à leur manière à des degrés divers, *analogiquement*. Tandis que l'*animalité* (la vie sensitive) appartient *au même titre* à l'homme et au lion, l'être, l'unité, la bonté conviennent aux différents êtres *à des titres et degrés divers* : la différence propre à chacun de ces êtres est encore en effet de l'être, comme elle est une et bonne à sa manière. Une pierre est bonne d'une bonté à elle parce qu'elle ne s'effrite pas ; un fruit est bon d'une bonté à lui parce qu'il rafraîchit ; un cheval est bon parce qu'il peut fournir une longue course, un professeur est bon parce qu'il sait et sait enseigner ce qui est de sa partie ; un homme vertueux est bon parce qu'il veut et fait le bien ; un saint est meilleur encore parce qu'il a la passion ardente du bien. De même encore le bien honnête

est supérieur à l'utile et au délectable, une fin en soi meilleure qu'un simple moyen. La bonté est donc réalisée à des degrés divers. Il en est de même de la perfection ou de la noblesse : le végétal est plus noble que le minéral, l'animal que le végétal, l'homme que l'animal. Il faut en dire autant de l'unité : l'esprit est plus un que le corps, il est non seulement indivis, mais indivisible ; une société est plus une qu'une autre société, une science qu'une autre science. De même le vrai a des degrés, si l'on considère l'être qui le fonde, et la fermeté ou la nécessité des propositions qui l'expriment. Comme le remarque S. Thomas[1], la vérité en tant que conformité ou adéquation du jugement à la réalité ne comporte pas le plus et le moins, il y a ou il n'y a pas adéquation. Mais si l'on considère l'être qui fonde la vérité, il y a des degrés « quæ sunt magis entia sunt magis vera », ce qui est plus riche comme être est plus riche aussi comme vrai. Et, du même point de vue, un premier principe évident de soi, nécessaire et éternel comme le principe de non-contradiction, est plus vrai qu'une conclusion nécessaire qui dérive de lui, parce qu'il est conforme non pas seulement à une modalité de l'être, mais à ce qu'il y a de plus profond et de plus universel dans le réel possible et actuel. Une conclusion nécessaire est à son tour plus vraie qu'une conclusion contingente, parce qu'elle est adéquate, non pas seulement à un fait passager (exemple : César est mort), mais à quelque chose d'éternel (exemple : l'homme est libre).

Et sans considérer l'échelle des êtres, nous-mêmes dans notre vie nous sommes plus ou moins bons, plus ou moins vrais, plus ou moins nobles, suivant que notre existence répond plus ou moins à ce que nous devons être. — S'il y a là un morcelage, ce n'est pas évidemment celui du continu sensible, et la dernière critique des sciences physiques ne peut certainement rien contre lui.

Tel est le point de départ de la preuve : la réalisation hiérarchisée des aspects transcendantaux de l'être. De là, la

1. *Questiones disputatæ. De caritate* q. 1, a. 9 ad 1um.

raison prétend s'élever à l'existence d'un être unique absolument simple, absolument vrai, absolument bon, qui est l'Etre même, la Vérité même, la Bonté même, et par conséquent souverainement parfait. Sera-ce par un recours dissimulé à l'argument de S. Anselme ? Nullement.

Le principe qui permet de s'élever des degrés des êtres à Dieu, est le suivant : « Lorsqu'une perfection dont le concept n'implique pas d'imperfection se trouve à des degrés divers dans différents êtres, aucun de ceux qui la possèdent à un degré imparfait ne suffit à en rendre compte, il faut qu'elle ait sa cause dans un être supérieur qui est cette perfection même. » « *Magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est.* »

Pour comprendre le sens, la valeur et la portée de ce principe dans lequel se condense toute la dialectique de Platon, c'est PLATON lui-même qu'il faut interroger. La précision que nous apporterons ensuite à son principe sera la raison qui nous empêchera de le suivre dans son réalisme exagéré. — La dialectique platonicienne est la marche par laquelle l'âme s'élève à ces réalités transcendantes, types éternels, que Platon appelle les Idées. Il y a la dialectique de l'intelligence qui repose sur le principe que nous venons d'énoncer, et la dialectique de l'amour, qui implique la précédente sans demander autant de raisonnement, et est accessible à toute âme éprise du Bien, qu'aucun bien particulier ne peut satisfaire.

Cette dialectique de l'amour se trouve exposée à la fin du *Banquet* ; l'âme, y est-il dit, doit apprendre à aimer les belles couleurs, les belles formes, un beau corps, mais elle ne doit pas s'arrêter à un seul, car il ne possède qu'un reflet de la beauté, elle doit aimer tous les beaux corps, puis s'élever à l'amour de l'âme principe de la vie et de la beauté du corps ; elle doit s'attacher aux belles âmes, belles par leurs actions, de là s'élever à la beauté des sciences qui engendrent les belles actions, jusqu'à ce que, de science en science, elle parvienne à la science par excellence, qui n'est autre que la science du beau lui-même, et qu'elle finisse

par le connaître tel qu'il est en soi. La dialectique de l'amour s'achève par le désir naturel (conditionnel et inefficace, dira la théologie) de voir Dieu intuitivement, de contempler « cette beauté exempte d'accroissement et de diminution, beauté qui n'est point belle en telle partie, laide en telle autre, belle seulement un tel temps et non en tel autre, belle sous un rapport, laide sous un autre, belle en tel lieu, laide en tel autre, belle pour ceux-ci et laide pour ceux-là... *beauté qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même*, dans un animal par exemple ou dans la terre, ou dans le ciel, ou dans toute autre chose, mais qui existe éternellement et absolument *par elle-même* et *en elle-même* ; *de laquelle participent toutes les autres beautés, sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution ou le moindre accroissement, ni la modifie en quoi que ce soit* ». (*Banquet*, 211 C.)

Cette dialectique de l'amour est celle reprise par S. Thomas au début de la Ia, IIæ, dans le Traité de la Béatitude : *Utrum consistat beatitudo hominis in divitiis, in honoribus, in fama sive gloria, in potestate, in aliquo corporis bono, in voluptate, in aliquo bono animæ, in aliquo bono creato* ? Toujours, réponse négative, seul le Bien absolu[1] peut satisfaire pleinement un appétit dirigé par une intelligence qui connaît non seulement tel bien particulier, mais le *bien universel*. Cette dialectique est rigoureuse et prouve apodictiquement, nous le verrons, l'existence du Bien absolu, pourvu qu'on la considère comme une simple application de la preuve de Dieu que nous étudions, qui suppose la valeur objective et transcendante des premiers principes rationnels.

Si, au contraire, on admet le primat de la méthode d'immanence, si l'on soutient que, sans elle, « les subtilités dialectiques (spéculatives), quelque longues et ingénieuses qu'elles soient, ne portent pas plus qu'une pierre lancée

1. La béatitude naturelle se trouve ainsi en Dieu connu par l'intermédiaire de ses œuvres, et aimé naturellement par-dessus tout. La béatitude surnaturelle se trouve en Dieu intuitivement connu, et aimé surnaturellement par-dessus tout.

par un enfant contre le soleil », que « de l'action et d'*elle seule* ressort l'indiscutable présence et la preuve contraignante de l'être[1] », alors la dialectique de l'amour, si savante qu'elle soit, n'engendre plus qu'une certitude pratique, subjectivement suffisante, peut-être, mais objectivement insuffisante. Cf. supra n° 6, et infra n° 39 *d*.)

Mais s'il est vrai que la notion de *bien* suppose la notion plus simple et plus absolue, plus universelle d'*être* (*Ens est prius quàm bonum*, Ia, q. 5, a. 2) ; si la volonté et l'amour supposent l'activité plus simple et plus absolue de l'intelligence qui n'atteint pas seulement le bien, mais la *raison* de bien (*Intellectus simpliciter est altior quam voluntas*, Ia, q. 82, 3) ; si l'intelligence peut seule recevoir en elle l'être, le capter, devenir lui, si elle est par excellence « la faculté de totale intussusception », comme l'a très bien expliqué M. P. Rousselot, l'*Intellectualisme de S. Thomas*, p. 20 ; si la volonté, au contraire, ne peut ainsi recevoir en elle l'être, le capter, devenir lui, mais seulement tend vers lui lorsqu'il est absent, et jouit de lui lorsqu'il est présent par l'intelligence (Ia, IIæ, q. 3, a. 4) ; alors la dialectique de l'amour engendre une certitude objectivement suffisante et absolue, de par la dialectique de l'intelligence qu'elle implique. Et le principe fondamental de cette dernière est précisément celui de notre preuve : « Lorsqu'il existe du plus et du moins, des degrés, le parfait aussi existe ; si donc il y a dans les êtres tel être meilleur que tel autre, il faut qu'il existe quelque chose de parfait, qui ne peut être que le divin. » C'est ainsi qu'Aristote exprimait avec une admirable précision le procédé fondamental du platonisme, dans son traité *Sur la Philosophie*[2], où il résumait les leçons de son maître[3]. Voir aussi le texte d'Aristote cité ici par S. Thomas, *Met.*, l. II, c. I.

Ce principe de la dialectique, qui constitue la majeure

1. BLONDEL, l'*Action*, p. 350.
2. Cf. sur ce traité d'Aristote RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, tome Ier, p. 53-69.
3. Ce passage est rapporté par Simplicius, « *De cœlo* » (Ald. 67, B). Cf. FOUILLÉE, « *La Philosophie de Platon* », t. I, p. 61.

de notre preuve, en comprend deux très intimement mêlés l'un à l'autre dans la pensée de Platon. Parler de *degrés divers*, c'est parler de *multiplicité* et aussi d'*imperfection ou de perfection plus ou moins grande.* De là deux principes : 1° Si un même caractère se trouve en *plusieurs êtres*, il est impossible que chacun le possède par soi, et ce qu'on ne possède pas par soi, on le reçoit d'un autre, on y participe. Par ce principe on s'élève du multiple à l'un. — 2° Si un caractère, dont le concept n'implique pas imperfection, se trouve *dans un être à un état imparfait*, c'est-à-dire mélangé d'imperfection, cet être ne le possède pas par soi, mais le tient d'un autre qui le possède par soi. Par ce principe on s'élève non plus seulement du multiple à l'un, mais du composé au simple et par là de l'imparfait au parfait.

Examinons de près ces deux principes, et montrons leur rapport avec le principe d'identité, loi suprême de la pensée.

1° Si *un même caractère* se trouve *en plusieurs êtres*, on ne peut dire que chacun possède par soi, et ce qu'on ne possède pas par soi, on le tient d'un autre, on y participe. Cf. *Phédon*, 101, A. Phédon est beau, mais la beauté n'est point chose propre à Phédon, Phèdre lui est aussi beau, « la beauté qui se trouve dans un corps quelconque est sœur de la beauté qui se trouve dans tous les autres ». Aucun n'*est* la beauté, mais seulement il y participe, il en a une partie, un reflet. La beauté de Phédon ne peut avoir en lui son principe, pas plus que celle de Phèdre, mais toutes les deux doivent provenir d'un principe supérieur, qui est beau par ce qui le constitue en propre, qui est la beauté même. — C'est ce que S. Thomas précise et met en formule : *multitudo non reddit rationem unitatis*, la multitude ne peut rendre compte de l'unité de similitude qui est en elle, mais suppose une unité supérieure. Et dans le *De Potentia*, q. 3, a. 5, il nous montre le rapport de ce principe avec le principe d'identité, loi suprême de la pensée et du réel : « *Oportet, si aliquid* UNUM *communiter* IN PLURIBUS *invenitur, quod ab aliqua* UNA CAUSA *in illis causetur* ; *non enim potest esse quod illud commune utrique* EX SEIPSO *conveniat, cum utrumque* SECUNDUM QUOD IPSUM EST *ab altero distinguatur* ; *et*

diversitas causarum diversos effectus producit. » Phédon et Phèdre ne peuvent posséder la beauté *par eux-mêmes*, ne peuvent avoir *dans ce qui les constitue en propre* la raison de leur beauté, car ce qui les constitue en propre l'un et l'autre est différent, tandis que la beauté leur est commune ; *le divers ne peut être la raison de l'un.* Dire que Phédon et Phèdre sont beaux par eux-mêmes, c'est dire que le divers par soi est un d'une unité de similitude, que des éléments *de soi* divers et non semblables par ce qui les constitue en propre, sont *de soi* semblables, ce qui est nier le principe d'identité ou de non-contradiction. Nul recours à l'argument de S. Anselme.

Par ce principe, Platon s'élevait du multiple à l'un, de la multiplicité des individus aux types éternels des choses, à l'idée de la Vérité éternelle, de la Beauté éternelle, de la Justice éternelle. Mais il trouvait là encore une certaine diversité, qu'il ramenait à une unité suprême, à l'Idée des Idées, soleil du monde intelligible, qui était pour lui, non pas l'Idée de l'*Etre*, mais l'Idée du *Bien* ou de la plénitude de l'être. « Aux dernières limites du monde intelligible est l'idée du Bien, qu'on aperçoit à peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause première de tout ce qu'il y a de beau et de bon dans l'univers... » (*République*, VI, 109, B.) S. Thomas conclut ici à peu près de même : « Il y a quelque chose qui est le Vrai, le Bien, le Noble, et par conséquent l'Etre par excellence, qui est cause de ce qu'il y a d'être, de bonté et de perfection dans tous les êtres, et c'est cette cause que nous appelons Dieu. »

On objecte la difficulté de concevoir une essence typique pour chaque chose. Cette difficulté a embarrassé Platon, parce qu'il n'a pas su distinguer nettement les transcendantaux des espèces et des genres. On discute encore la question de savoir s'il a réalisé l'homme en soi en dehors de l'idée du Bien, ou s'il en a fait seulement une idée divine. Quoi qu'il en soit de sa pensée à lui, disons avec Aristote, *Met.*, l. I, c. IX, leç. 14 et 15, ; l. VII, c. X, leç. 9 et 10, et S. Thomas, Ia, q. 6, a. 4; q. 65, a. 1 (*Cajetan*); q. 84, a. 7; q. 104, a. 1, que seuls les caractères dont la raison formelle *abstrait de*

toute matière peuvent *exister à l'éta séparé de la matière et des individus*. Au contraire, ce dont le concept implique une matière commune (par exemple le concept de l'homme implique de la chair et des os), est irréalisable à l'état séparé de la matière et des individus ; il ne peut exister *de la chair* qui ne soit pas *telle chair*, car la chair est nécessairement quelque chose de matériel et d'étendu, qui a telles parties et telle étendue, non pas telle autre ; la chair peut être *pensée séparément* des conditions individuantes (*separatim*), mais ne peut pas *exister séparée* (*separata*) (*De Anim.*, l. III, *Comm. de S. Thomas*, leç. 12). Les exemplaires des choses matérielles ne pourront donc jamais être que des *idées* et non des types réels. C'est cette précision, apportée au principe de Platon, qui nous empêche de le suivre dans son réalisme exagéré. — Mais il en est tout autrement des caractères qui par leur raison formelle *abstraient de toute matière*, qui en outre *dominent les espèces et les genres*, et pour cette raison se réalisent analogiquement à *des degrés divers* (comme l'être, l'unité, la vérité, la bonté, la beauté, l'intelligence...), ils pourront et ils devront exister à *l'état séparé de la matière et des individus*, dans un être supérieur qui les possédera au *degré suprême*.

C'est précisément pour cela que notre preuve ne prend pas pour point de départ un caractère réalisé *au même degré* dans plusieurs êtres, comme l'humanité ; un pareil caractère est nécessairement causé non pas en tous moins un, mais en *tous* (Cajetan, in Ia, q. 65, a. 1). L'un de ces êtres ne peut être cause première des autres, puisqu'il est de même nature qu'eux, aussi pauvre qu'eux.

La preuve par les degrés des êtres ne s'élève du multiple à l'un qu'en s'élevant en même temps du composé au simple, de l'imparfait au parfait. Il ne suffit pas de poser en principe : « Si un même caractère se trouve en *plusieurs êtres*, il est impossible que chacun le possède par soi », il faut ajouter : « Si un caractère, dont le concept n'implique pas imperfection, se trouve dans un être à un *état imparfait*, mélangé d'imperfection, cet être ne le possède pas par soi, mais le tient d'un autre qui le possède par soi ».

2° Ce deuxième principe, impliqué avec le précédent, dans la majeure de notre preuve, a été exposé par Platon dans le *Philèbe*, le *Phédon* et autres dialogues. On ne peut dire, remarque-t-il, que Phédon soit beau sans restriction (*Phédon*, 102, B), que Socrate soit grand sans restriction ; que la science des hommes soit la science sans restriction ; en eux ces qualités (la beauté, la grandeur, la science) ne sont pas *pures*, mais *mélangées de leur contraire* ; en effet, Socrate est à la fois petit et grand, il est grand par rapport à Phédon, petit par rapport à Simmias, et donc il n'a pas la grandeur qui exclut la petitesse, mais seulement il en participe. La science humaine sait telle chose et ignore telle autre, elle est mêlée d'ignorance, elle n'est pas la science sans restriction, mais participe de la science. — Comment passer de là à l'affirmation de l'existence de la beauté absolue, de la science absolue ? Souvent les cartésiens passent immédiatement de *l'imparfait* au *parfait*, ils négligent de résoudre ces notions en celles, plus simples et plus proches de l'être, de *composition* et de *simplicité*, de *mélange* et de *pureté*. C'est pourquoi les kantiens leur reprochent un recours inconscient à l'argument ontologique ; en réalité, il y a recours au principe d'identité, mais encore faut-il l'établir.

Qui dit *imperfection*, dit composition ou mélange d'une perfection et de ce qui la limite. Cette limite peut être soit le contraire de la perfection (Socrate est grand et petit, il est dans la vérité et dans l'erreur, à des points de vue divers), soit sa privation (la science humaine, qui sait certaines choses, est ignorante de certaines autres qu'elle est pourtant capable de savoir), soit sa négation (la science humaine sait certaines choses, et est ignorante de certaines autres qui lui sont inaccessibles). Peu importe que la limite qui constitue l'imperfection soit contraire, privative ou négative, nous cherchons pourquoi elle affecte ces perfections qui s'appellent la beauté, la bonté, la science... Il est évident qu'aucune de ces perfections ne comporte *de soi* une limite et surtout telle limite ; la beauté n'est pas *de soi* mélangée de laideur, la science d'ignorance ou d'erreur, la bonté

d'égoïsme ; l'affirmer ce serait soutenir que l'*union inconditionnelle du divers est possible*, que le divers de soi est un au moins d'une unité d'union, que des éléments qui, par ce qui les constitue en propre, ne demandent pas à être unis, sont unis de soi ; ce serait nier le principe d'identité. — Si l'une quelconque de ces perfections *de soi* ne comporte pas de limite, encore moins comporte-t-elle de soi *telle* limite, puisque cette limite varie ; la science progresse, notre bonté augmente ou diminue.

L'union d'une perfection et de sa limite, n'étant pas inconditionnelle, demande donc une raison d'être extrinsèque : « *Quæ secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa.* » (Ia, q. 3, a. 7.) Le nier, ce serait identifier ce qui n'a pas en soi sa raison d'être ou bien avec ce qui n'est pas (et n'a pas besoin de raison d'être), ou bien avec ce qui est par soi (et n'a pas besoin de raison d'être extrinsèque) ; en douter, ce serait douter de la distinction qui sépare ce qui est sans être par soi ou de ce qui n'est pas ou de ce qui est par soi. « Tout composé, comme tout devenir, demande une cause. » (Cf. plus haut, nº 24 et 26).

Cette raison d'être extrinsèque, réalisatrice, autrement dit cette cause, où la trouver ? Serait-ce dans le sujet auquel conviennent la perfection donnée et sa limite ? Phédon peut-il rendre raison par lui-même de la beauté imparfaite qui est en lui ? Il est évident que Phédon ne possède pas cette perfection par ce qui la constitue en propre, pour deux raisons : 1º comme nous l'avons déjà dit, ce qui le constitue en propre n'est qu'en lui, la beauté au contraire se trouve en d'autres êtres ; 2º ce qui le constitue en propre est quelque chose d'indivisible, qui ne comporte pas le plus et le moins, tandis que la beauté même en Phédon a des degrés. « *Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest.* » (*C. Gentes*, l. II, c. xv, § 2.) Dire que Phédon est beau par lui-même, alors que ce qui le constitue en propre est différent de la beauté, ce serait dire que des éléments *de soi* divers sont *de soi* quelque chose d'un, que



l'union inconditionnelle du divers est possible, ce qui serait nier le principe d'identité. « *Omne quod alicui convenit* NON SECUNDUM QUOD IPSUM EST, *per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet* PRIMUM *et* IMMEDIATUM *est.* » (*C. Gentes*, l. II, c. XV, § 2.)

Ce qui se trouve dans un être sans lui appartenir selon ce qui le constitue en propre, est en lui quelque chose de causé, en effet, ne possédant pas ce caractère par soi et immédiatement (*per se et primo*), il ne peut le posséder que conditionnellement, par un autre, et en fin de compte par un autre qui le possède *par soi et immédiatement*, selon ce qui le constitue en propre, *secundum quod ipsum est.* Partout où il y a diversité, composition, il y a conditionnement, jusqu'à ce qu'on soit arrivé à l'identité pure. Celui-là seul peut exister par soi, qui a l'existence par ce qui le constitue en propre, qui est à l'être comme A est A, qui est l'*Etre même* ou l'existence même, *Ipsum esse subsistens.* — Toute limite d'essence poserait en lui une dualité entre ce qui serait susceptible d'exister et l'existence même ; l'existence ne lui conviendrait plus, dès lors, qu'à titre de prédicat accidentel ou contingent, et il faudrait remonter plus haut pour trouver une cause, jusqu'à ce qu'on ait atteint la simplicité pure et par là même la pure perfection sans mélange d'imperfection. Toute limite imposée à la Bonté, à la Beauté, à la Science, à la Justice suprêmes, poserait en elles dualité et par là même contingence. — Le principe d'identité apparaît ainsi encore une fois, non pas seulement comme la loi suprême de la pensée, mais comme la loi suprême du réel. Nous arrivons par là à une seconde réfutation du panthéisme : Le premier être est essentiellement distinct du monde, non plus seulement parce qu'il est essentiellement immuable tandis que le monde est essentiellement changeant, mais parce qu'il est essentiellement simple et pur tandis que le monde est essentiellement mêlé et composé. C'est, nous l'avons vu, la réfutation du panthéisme donnée par le Concile du Vatican. « *Deus cum sit una singularis* SIMPLEX OMNINO *et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est*

re et essentia a mundo distinctus. » Sess. III, c. I. — Dieu est l'Etre pur sans mélange de non-être. — S. Augustin s'exprimait à peu près de même dans la *Cité de Dieu*, l. VIII, c. VI, et *de Trinitate*, l. VIII, c. IV, où il réunit la preuve par les degrés à celle par le mouvement, et la rend ainsi plus frappante. Si un être, remarque-t-il, est plus ou moins beau suivant les moments où on le considère, si sa beauté est variable, il est évident qu'il ne possède pas la *beauté par soi* ; lorsqu'il passe du moins au plus, il ne peut lui-même se donner ce qu'il n'a pas, aussi « doit-il y avoir un être où réside l'*immuable*, *incomparable* et *pure* beauté ».

Cette preuve par les degrés se précise si l'on remarque avec Aristote que le non-être qui limite l'être est quelque chose d'intermédiaire entre l'être pur et le pur néant, *la puissance*. Une perfection qui de soi ne comporte pas de limite, ne peut être limitée ni par elle-même, ni par une autre perfection, ni par le pur néant, mais par quelque chose d'intermédiaire : la science n'est pas bornée par elle-même, ni par une autre perfection comme la sainteté, mais par la capacité restreinte selon laquelle l'homme la participe, par notre *puissance* de savoir, qui passe progressivement à l'acte. — De même l'existence, à laquelle tous les êtres participent à des degrés divers, n'est pas bornée par elle-même, mais par l'essence qui la reçoit, par l'essence qui est une capacité d'exister, *quid capax existendi*, et d'autant plus parfaite qu'elle est une capacité moins restreinte, qu'elle est susceptible de participer davantage à l'existence. Le minéral, la plante y participent dans les limites de la matière et de l'étendue ; l'animal, par la connaissance sensible, y participe d'une façon moins bornée ; l'homme, par son âme spirituelle douée d'une certaine infinité dans l'ordre de la connaissance et du désir, dépasse les limites de la matière et de l'étendue, du temps et de l'espace ; l'esprit pur créé participe à l'existence dans les seules limites de la pure forme immatérielle qu'est sa nature, mais ce qui est en lui susceptible d'exister demeure fini ; son essence a raison de puissance, de limite à l'égard de l'existence, ultime actualité. Cette composition, cette

dualité, d'essence qui limite et d'existence limitée, suppose une cause, et, en fin de compte, une cause au sein de laquelle il n'y ait plus aucune composition, aucun mélange de puissance et acte, une cause qui soit *pur acte*, souverainement déterminé de soi et dès toujours, *pur être* sans mélange de non-être et par conséquent *infinie perfection* Cf. Ia, q. 7, a. 1, *Utrum Deus sit infinitus*.

On voit aisément comment S. Thomas pourra déduire que l'Etre premier n'est pas un corps, puisqu'il est absolument simple (Ia, q. 3, a. 1), qu'il n'est pas composé d'essence et d'existence, mais qu'il est l'Existence même (Ia, q. 3, a. 4), qu'il n'est pas composé de genre et de différence (Ia, q. 3, a. 5), qu'il est la souveraine bonté, plénitude absolue de l'être (Ia, q. 6, a. 2), qu'il est infini (Ia, q. 7, a. 1), qu'il est la suprême vérité (Ia, q. 16, a. 5), qu'il est invisible (Ia, q. 12, a. 4), et incompréhensible (Ia, q. 12, a. 8).

Passons maintenant aux différentes applications et précisions de cette preuve générale, qui conduisent non plus seulement au premier être, mais à la première intelligence, au premier intelligible, au premier désirable, source de tout bonheur, au premier et souverain bien, fondement de tout devoir.

b). *La Première intelligence*. — S. Thomas applique à l'intelligence la preuve par les degrés, Ia, q. 79, a. 4, et l'unit, comme S. Augustin, à celle par le mouvement[1]. « Ce qui *participe* à une perfection, ce qui est *mobile* et

1. « *Considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod* PARTICIPAT *aliquid, et quod est mobile, et quod est* IMPERFECTUM, *præexigit ante se aliquid quod est* PER ESSENTIAM SUAM TALE, *et quod est immobile et* PERFECTUM. *Anima autem humana intellectiva dicitur, per participationem intellectualis virtutis : Cujus signum est quod* NON TOTA EST INTELLECTIVA, *sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu, et motu arguendo. Habet etiam* IMPERFECTAM INTELLIGENTIAM, *tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quæ intelligit de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum.* » Et cette intelligence suprême doit être l'Intelligence même, l'*Ipsum intelligere*, Ia, q. 14, a. 4.

ce qui est *imparfait* dépend nécessairement de ce qui est *par essence cette perfection*, de ce qui est *immobile* et *parfait*. Or, l'âme humaine participe à la vie intellectuelle, elle n'est intellectuelle que selon sa partie la plus élevée ; elle ne parvient à la connaissance de la vérité que par le progrès du raisonnement ; enfin elle n'a qu'une intelligence imparfaite des choses, elle ne connaît pas tout, et ce qu'elle atteint, elle l'appréhende confusément avant d'arriver à une connaissance distincte. Il faut donc qu'il y ait au-dessus des âmes humaines une intelligence supérieure qui soit l'Intelligence même, immobile, et parfaite », possédant d'emblée et dès toujours la connaissance distincte de tout le connaissable. Cf. Ia, q. 14, a. 4. Elle est requise comme la source même de nos intelligences multiples et imparfaites, et sans son concours illuminateur nous ne pouvons rien connaître d'intelligible ; comme sans la lumière du soleil il ne saurait y avoir de couleurs sensibles.

Cette application de la preuve ne souffre pas de difficulté, si l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut (nº 29), au sujet de l'intelligence. C'est une notion qui, par sa raison formelle, n'est pas dans un *genre* ; se définissant par une relation à l'*être*, elle est *analogue* comme lui. C'est pourquoi elle peut se réaliser à des degrés divers, et à un degré suprême exister à l'*état pur*, sans aucun mélange de potentialité ou de limite.

Faut-il s'étonner que l'intelligence suprême s'identifie avec l'être même ? Nullement ; s'il y avait dualité, le principe de notre preuve nous obligerait à remonter plus haut, jusqu'à ce que nous ayons trouvé l'identité pure.

On ne manquera pas d'objecter avec Plotin, avec Spencer : mais la connaissance implique nécessairement la *dualité* du sujet et de l'objet. Cette objection se trouve exposée sous plusieurs formes dans les quatre premiers articles de la q. 14e, de la *Ia Pars*. Voici en substance comment S. Thomas répond, en partant de l'homme où la connaissance implique cette dualité. L'homme est intelligent dans la mesure où il est immatériel, dans la mesure où sa forme, dominant la matière, l'espace et le temps, lui



permet de connaître, non pas seulement tel être particulier et contingent, mais l'*être*. Et comme l'homme n'est pas l'être, l'intelligence n'est en lui qu'une puissance relative à l'être, intentionnelle ; elle est un accident de la catégorie qualité, et l'intellection humaine n'est qu'un acte accidentel de cette puissance. L'*Etre même subsistant* doit être intelligent, lui aussi, dans la mesure où il est immatériel, et comme par définition il est indépendant non seulement de toute limite matérielle et spatiale, mais encore de toute limite d'essence, non seulement il est souverainement intelligent, mais son intelligence est l'intellection même, c'est-à-dire l'être même à l'état de suprême intelligibilité, toujours actuellement connu, un pur éclair intellectuel éternellement subsistant. — Ne cherchons pas ici *la dualité du sujet et de l'objet, elle ne provient*, dit S. Thomas, *que de la potentialité* (ou de l'imperfection), *de l'un et de l'autre*, « *secundum hoc tantum sensus vel intellectus* ALIUD *est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est* IN POTENTIA » (Ia, q. 14, a. 2). Déjà dans notre intellection actuelle s'identifient notre intelligence et son objet en tant que connu (comme le remarque Cajetan après Averroes, in Iam, q. 79, a. 2, nº 19, l'intelligence *ne reçoit pas* l'objet comme la matière reçoit la forme et constitue avec elle un composé, l'intelligence *devient* intentionnellement l'objet connu, « *fit aliud in quantum aliud* »). Dans notre acte de réflexion, s'identifient l'intelligence connaissante et l'intelligence continue ; la dualité qui subsiste encore provient de ce que notre intelligence n'est pas *de soi et toujours* actuellement connaissante et actuellement connue. En Dieu s'identifient absolument la pure intellection et le pur être qu'elle pense.

Nous allons voir que cette conclusion n'est pas moins évidente si nous partons de ce qui est requis, non plus par la première intelligence, mais par le premier intelligible. Pour être acte pur à tous points de vue, il doit être dès toujours intelligible, non seulement en puissance, mais en acte, et même intelligé en acte (*intellectum in actu*). Or, l'intelligible toujours actuellement connu n'est autre que



l'éternelle intellection. Ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. *Met.*, XII, c. IX.

Tout cela est autrement certain que les plus absolues certitudes des sciences positives, pour cette excellente raison que notre intelligence le perçoit immédiatement dans l'être, son objet formel. C'est de la pure lumière intellectuelle. Cette attribution *analogique* de l'intelligence à Dieu a la plus absolue rigueur : de même que la *raison formelle* d'existence est indépendante du *mode créé* (limite d'essence, mélange de potentialité), de même la *raison formelle* d'intellection est indépendante du *mode créé* qui fait de l'intellection l'acte accidentel d'une puissance et la situe dans une catégorie, la catégorie « qualité », distincte de la catégorie « substance ». En Dieu, l'intellection est la nature même de Dieu, c'est-à-dire l'Etre même (Ia, q. 14, a. 2 et 4). Cette identification de l'être et de l'intellection n'est donc pas seulement requise par une preuve *ex communibus* (parce qu'il ne peut y avoir de dualité, de multiplicité dans l'Absolu), mais elle est requise *ex propriis*, par la raison formelle de chacune de ces deux perfections : la pensée pure, de soi et dès toujours en acte, doit être l'être pur actuellement connu ; et l'être pur de soi et dès toujours en acte à tous points de vue, doit être intelligible en acte et intellection en acte. A tel point que partout où il y a dualité du sujet et de l'objet, l'intellection est imparfaite et s'accompagne d'une certaine insatisfaction : l'intelligence créée voudrait toucher l'être directement, sans avoir à s'interroger sur la valeur de la représentation par l'intermédiaire de laquelle elle l'atteint. Cette insatisfaction[1], commune à toute intelligence créée, ne disparaîtra que dans la vision béatifique, où il n'y aura pas d'idée intermédiaire entre notre intelligence et l'essence divine (Ia, q. 12, a. 2) ; elle n'a jamais existé pour Dieu,

1. Cette insatisfaction est parfaitement compatible avec la certitude absolue, elle est seulement l'imperfection inhérente à une nature intellectuelle créée et surtout à celle qui est unie à un corps.

parce qu'en Lui seul l'intelligence est identique à l'être, et cela parce qu'en Lui seul l'intelligence est *à l'état pur*.

c). *Le Premier intelligible, la Vérité première, source de toute vérité.* — La preuve par les degrés des êtres telle qu'elle est exposée Ia, q. 2, a. 3, s'élève non pas seulement à un premier être, mais à une première vérité, suprême fondement de toutes les autres. « Invenitur in rebus aliquid magis et minus verum. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversi mode ad id quod maxime est. Est igitur aliquid quod est verissimum. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quæ sunt illius generis. » On s'étonne parfois de ne pas trouver dans S. Thomas la preuve par les vérités éternelles, si chère à S. Augustin (*Contra Academicos*. l. III, c. XI, nº 25 ; *de Trinitate*, l. XV, c. XII, nº 21 ; *de Vera Religione*, c. XXX fin à XXXII ; *de Libero arbitrio*, l. II, c. VIII, nº 20 ; c. IX, nº 26 ; c. XII, nº 34 ; c. XIII, nº 36 ; Cf. Portalié, art. « *Augustin* », *Dict. de Théol. cath.*), à S. Anselme, à Descartes, à Bossuet (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, *Logique*, I, c. XXXVI), à Fénelon (*Traité de l'existence de Dieu*, IIe partie, c. IV), à Malebranche, à Leibniz (*Nouv. Essais*, l. IV, c. II). — Kant lui-même, en 1763, lorsqu'il écrivait son traité sur « *l'Unique fondement possible de la preuve de l'existence de Dieu* », voyait dans l'argument par les vérités éternelles la seule preuve rigoureuse. Le possible, disait-il, qui est donné avec la pensée même, suppose l'être, car « si rien n'existe, rien n'est donné qui soit l'objet de pensée ». Il établissait que l'Absolu, fondement des possibles, est unique et simple, et confirmait sa preuve en montrant l'unité et l'harmonie qui existent dans le monde infini des essences ou des possibles, par exemple en mathématiques ; les proportions, les connexions, l'unité que les sciences rationnelles découvrent, lui étaient une preuve que le fondement des possibles est unique et infini, bien plus, qu'il est une intelligence, puisque ces harmonies sont d'ordre intelligible. — L'argument par les vérités éternelles est soutenu au-

jourd'hui par beaucoup de scolastiques[1]. Et de fait sa valeur n'était niée autrefois que par les *nominalistes*[2], pour qui l'universel n'est qu'une collection d'individus. S'il en était ainsi, après la disparition de tous les individus d'une espèce, les propositions faites sur leur nature spécifique n'auraient plus en effet de vérité réelle.

S. Thomas a exposé souvent la hiérarchie qui se constate dans l'ordre du vrai comme dans celui de l'être et du bien. Au degré inférieur les vérités contingentes ou de fait, plus haut les conclusions nécessaires des sciences, plus haut encore, les principes premiers. De plus, S. Thomas ne doute pas un instant que les vérités nécessaires demeureraient comme vérités objectives alors que toute réalité contingente disparaîtrait : Si tous les hommes disparaissaient, il serait encore vrai que la nature humaine a pour caractère spécifique la rationabilité. « *Remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationabilitas attribuibilis humanæ naturæ.* » *Quodlibet* VIII, q. 1, a. 1, ad 1um. « *Si omnes creaturæ deficerent, adhuc natura humana remaneret talis quod ei competeret rationabilitas.* » *Ibid.*, ad. 3 (lire cet article, qui distingue bien la nature humaine, 1° dans les individus, 2° en soi, et 3° dans l'intelligence divine[3]). — Sur ces vérités éternelles, indépendantes de toute existence

1. KLEUTGEN, « *Philosophie scolastique* », IV diss., ch. II, a. 4 ; LEPIDI, *Elementa Philosophiæ christianæ*, Ontol., p. 35, Logic., p. 382 ; SCHIFFINI, *Princ. phil.*, I, n° 482 ; HONTHEIM, *Theologia naturalis*, p. 133 ; DE MUNNYNCK, *Prælectiones de Dei existentia*, p. 23. — Le P. SERTILLANGES a admirablement exposé cette preuve dans un article de la *Rev. Thomiste*, sept. 1904 : « *L'Idée de Dieu et la Vérité* », reproduit dans son livre sur : *Les sources de notre croyance en Dieu*. Ce dernier article a été très critiqué par la *Revue Néo-Scolastique*, il est pourtant absolument conforme à la doctrine de S. Thomas.

2. Cf. SONCINAS, O. P. in V *Métaph.*, q. 30 fin et in IX *Métaph.* c. IV et V.

3. On distingue en effet les universaux, 1° *in se*, 2° *in re* ou a parte rei, 3° *ante rem*, in intellectu divino ; 4° *post rem*, in intellectu humano. (S. TH., 2, d. 3, q. 2, 3, 1um — Ia q. 85, 2, 2um — *De Potentia*, q. 5, a. 9, 16um. — *Quodl.*, 8, 1 c.) Il s'agit ici de l'universel *secundum se*, indépendamment des individus. Aussi, comme le remarque Soncinas O. P., il n'y avait que les nominalistes à nier que les propositions nécessaires soient éternellement vraies. Ockam les faisait dépendre de la liberté divine.



contingente, cf. Albert le Grand, *Tract. de prædicamentis*, c. IX ; Capreolus, I, dist. 8, q. 1, concl. 1. — II, dist. 1, q. 2, a. 3 ; Cajetan, *in De ente et essentia*, c. IV, q. 6 (distinction du réel en réel possible et réel actuel, le *possible* n'est pas seulement le *pensable* ou l'être de raison) ; Soncinas, in IX *Met.*, c. IV et V, in V *Met.*, q. 30 fin. — Ferrariensis, in *C. Gentes*, l. II, c. LII et c. LXXXIV. — Soto, *Dialectica Aristotelis*, q. Ia à la fin. — Suarez, *Disp. Met.*, dern. édit. t. I, p. 230 ; t. II, p. 231, 294 à 298. — Bannez, in Iam, q. 10, a. 3. — Jean de Saint-Thomas, *Logica*, q. 3, a. 2 ; q. 25, a. 2. — Goudin, *Logica*, p. 256. — On comprend que Leibniz ait écrit dans ses *Nouv. Essais*, l. IV, c. II, et *Theodicée*, § 184 : « les scolastiques ont fort discuté *de constantia subjecti*, comme ils l'appelaient, c'est-à-dire comment la proposition faite sur un sujet peut avoir une *vérité réelle* si ce sujet n'existe point ».

Bannez in Iam, q. 10, a. 3, a nettement formulé cette doctrine commune dans l'École, il l'a réduite à trois propositions : « 1° *Essentiæ rerum quæ significantur per illa complexa enuntiabilia non sunt ab æterno, quantum ad esse existentiæ (hoc est de fide), nec quantum ad esse essentiale, quia essentia sine existentia nihil est.* — 2° *Quod homo sit animal* EST *ab æterno, si* EST *dicat esse essentiale et connexionem animalis cum homine. Nam animal est ab æterno de essentia hominis. Nota tamen quod* HOC ESSE *non est* ESSE SIMPLICITER *respectu creaturæ, sed* ESSE SECUNDUM QUID, *nam est* ESSE IN POTENTIA. — 3° *Hominem esse animal non est ab æterno nisi in intellectu divino, si* EST *dicat veritatem propositionis, nam verum est in intellectu, sed ab æterno non est alius intellectus nisi divinus.* » Les quelques auteurs qui refusent aujourd'hui d'admettre la preuve par les vérités éternelles et la prétendent étrangère à S. Thomas, n'ont pas vu que c'est dans le sens de la 3e proposition de Bannez que parle S. Thomas dans le *de Veritate*, q. 1, a. 4, 5, 6, et Ia, q. 16, a. 6, 7, 8, tandis qu'il parle dans le sens de la seconde proposition au *Quodl.*, VIII, q. 1, a. 1, ad 1um et ad 3um. S. Thomas admet donc la dernière conclusion énoncée par Bannez : « *Ex his conclusionibus sequitur quod*

essentiæ rerum antequam existant sunt ENTIA REALIA *ut ens reale distinguitur contra fictitium* (être de raison ou pur pensable), *non tamen ut distinguitur contra non existens in actu, secundum distinctionem Cajetani in l. De ente et essentia*, c. IV, q. 6. »

Suarez remarque très justement « *Quidam moderni theologi concedunt propositiones necessarias non esse perpetuæ veritatis, sed tunc* INCIPERE VERAS ESSE *cum res fiunt, et veritatem amittere cum res pereunt. Sed hæc sententia non solum modernis philosophis sed etiam antiquis contraria est, imo et Patribus Ecclesiæ*... suivent des citations de S. Augustin et de S. Anselme ». *Disput. Met.*, t. II, p. 294. dern. édit. — Les propositions « Tout être est d'une nature déterminée », « Tout a (est ayant) sa raison d'être », « L'homme est libre », « Le bien honnête doit être pratiqué et le mal évité », n'ont pas commencé à être vraies comme celle-ci « Tout Français a droit de voter », elles ont toujours été vraies, *ab æterno*; la copule *est* ne signifie pas en effet la conjonction réelle et actuelle des deux extrêmes dans une réalité existante, mais seulement que le prédicat *convient* nécessairement au sujet, abstraction faite de l'existence ou de la non-existence de celui-ci.

Ces vérités sont conditionnelles au point de vue de l'existence, mais absolues dans l'ordre de la possibilité et de l'intelligibilité, par là elles *dominent* les réalités contingentes et commandent l'avenir ; elles disent, comme le remarque Leibniz, « que *si* le sujet existe jamais, on le trouvera tel ». *Nouv. Essais sur l'Entend.*, l. IV, ch. II.

Seuls les nominalistes conséquents peuvent nier cette conclusion, mais ils doivent alors en venir, comme les positivistes, à rejeter la nécessité absolue des premiers principes rationnels, comme si dans un monde inconnu il pouvait y avoir des faits sans cause ou des contradictions réalisées.

De ce point de départ, peut-on s'élever à Dieu ? Leibniz n'en doute pas plus que S. Augustin : « Ces vérités nécessaires étant *antérieures* aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une



substance nécessaire » (*ibid.*), et qu'elles y soient à titre de vérités intelligibles connues de toute éternité. BOSSUET dit excellemment : « Quand il n'y aurait dans la nature aucun triangle, il demeure toujours vrai et indubitable que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Ce que nous voyons de la nature du triangle est certainement indépendant de tout triangle existant. Bien plus, ce n'est pas l'entendement qui donne l'être à la vérité, il s'ensuit que, quand l'entendement serait détruit, ces vérités subsisteraient immuablement. » *Logique*, I, 36. « Si je me demande maintenant où et en quel sujet ces règles subsistent éternelles et immuables, je suis obligé d'avouer un être *où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue* ; et cet être doit être *la Vérité même* et doit être toute vérité. » *Connaissance de Dieu et de soi-même*, IV, 5. « C'est là ce monde intellectuel auquel Platon nous renvoie pour entendre la vérité. Que s'il a poussé trop avant son raisonnement, s'il a conçu de ces principes que les âmes naissent savantes, etc... S. Augustin nous a enseigné à retenir ces principes sans tomber dans ces excès insupportables... » *Logique*, I, 37.

Cette preuve est bien une preuve *a posteriori* (ab effectu intelligibili) et non pas *a priori* (comme l'argument de S. Anselme). Elle ne part pas de la notion de Dieu, mais des vérités rationnelles multiples et hiérarchisées, et s'élève à la source de toute vérité. Cette preuve, quoi qu'on en ait dit, n'est pas étrangère à S. Thomas. Dans le *C. Gentes*, l. II, c. LXXXIV, c. 84, il dit formellement : « EX HOC QUOD *veritates intellectæ sint* ÆTERNÆ *quantum ad id quod intelligitur, non potest concludi quod anima sit æterna, sed quod veritates intellectæ* FUNDANTUR IN ALIQUO ÆTERNO. *Fundantur enim in ipsa prima Veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis*[1]. » Cf. commentaire de Ferrariensis sur cet article, et P. Lepidi, *Examen Ontologismi*, p. 120.

D'où vient donc que S. Thomas n'a pas exposé cet argu-

1. S. THOMAS admet aussi qu'on peut prouver par notre connaissance des vérités éternelles, l'immortalité de l'âme. Cf. *C. Gentes loc. cit.*

ment augustinien dans l'article qu'il a consacré aux preuves de l'existence de Dieu ? — C'est que cette preuve rentre dans la 4a *via*, qui s'élève aussi bien à la Première vérité (*Maxime verum*), qu'à la Première intelligence et au Premier être.

Dans les multiples vérités nécessaires que nous fait connaître notre raison, il y a un élément commun réalisé à des degrés divers, celui de vérité nécessaire et éternelle ; il se trouve à un degré plus parfait dans un premier principe que dans une conclusion. Qu'est-ce qui peut rendre compte de cet élément ? — Ce ne sont pas évidemment les réalités contingentes *dominées* par lui ; de même que Phédon n'a pas en soi la raison dernière de sa beauté, de même il ne peut fonder le principe de contradiction qui se réalise en lui comme dans tout autre être actuel ou possible. — Ce ne sont pas non plus nos intelligences multiples et contingentes qui peuvent rendre raison de cet élément unique et nécessaire, puisqu'il les *domine* toutes, au lieu d'être dominé par elles. — Dirons-nous que les vérités éternelles subsistent séparées les unes des autres, indépendamment des choses et des intelligences contingentes ? Ce serait revenir aux types éternels que semble avoir admis Platon, et nous avons dit pourquoi seuls les transcendantaux sont réalisables en dehors de la matière et des individus, et pourquoi ils s'identifient *ex propriis* dans l'être premier et la pensée première. Il suffit de remarquer ici que les vérités éternelles ne peuvent avoir chacune en soi la raison dernière de leur nécessité, puisqu'elles sont multiples et hiérarchisées ; elles supposent nécessairement une *vérité suprême*, *premier intelligible*, source de toute intelligibilité, c'est le *Maxime verum* dont parle ici S. Thomas.

Ce *maxime verum* ne peut être seulement intelligible en puissance, il doit être de soi et dès toujours intelligible et même intelligé en acte ; par là, comme nous l'avons vu, il s'identifie avec la première intelligence, qui est pure intellection. — Il apparaît ainsi *a posteriori* que la première intelligence est infinie ; en effet les lois intelligibles sont sans fin, celles par exemple des figures géométriques ; bien

plus, il y a des infiniment petits dans la moindre chose, nous ne saurons jamais le tout de rien. Ce fond qui nous échappe est pourtant intelligible en soi, cette intelligibilité dérivée a dû nécessairement venir d'une intelligence en acte. L'acte précède toujours la puissance. — La Révélation dit de même dans le prologue de S. Jean : « *Omnia per ipsum* (*Verbum*) *facta sunt*, *et sine ipso factum est nihil quod factum est* ».

Impossible d'admettre avec les panthéistes que le principe de l'ordre idéal est immanent au monde et n'existerait pas sans les pensées humaines qui le conçoivent. Si l'on accorde que ce principe est nécessaire et universel, il faut reconnaître qu'il est *indépendant* de nos intelligences mesurées par lui. Le contingent, essentiellement dépendant du nécessaire, ne peut conditionner l'existence de ce dernier; ce serait dire que le contingent, qui n'est même pas cause de lui-même, est cause du nécessaire, ce qui est absurde. De même que le devenir ne peut être cause de l'être, la multiplicité ne peut être raison de l'unité.

Comment le premier intelligible, τὸ πρῶτον νοητόν (*Met.*, XII, c. VII), contient-il tous les intelligibles ? C'est ce qui est expliqué dans le traité de la *Science divine*, Ia, q. 14, art. 1 à 16. Ce premier intelligible, c'est l'essence divine elle-même ; la connaître adéquatement autant qu'elle peut être connue, c'est connaître tout ce qu'elle contient dans son éminente virtualité, et tout ce à quoi cette virtualité peut s'étendre, tout ce qui peut l'imiter analogiquement, c'est-à-dire non pas seulement tout le réel actuel, mais tout le réel possible.

d). *Le Premier et souverain Bien*, *premier désirable*. — S. Thomas s'élève aussi par la 4a *via* au *Maxime bonum*, au Souverain bien. Le Bien peut être considéré comme simplement *désirable*, ce qui est capable d'attirer notre appétit, de combler en nous un vide, de nous rendre heureux, et aussi comme ce qui a *droit à être aimé*, ce qui exige impérieusement l'amour, et fonde le devoir. L'argument qui conclut

au premier et souverain bien contient donc implicitement celui par lequel on s'élève au premier désirable τὸ πρῶτον ὀρεκτόν, source de tout bonheur (Ia IIæ, q. 2, a. 8. *De beatitudine* ; *an sit in bono creato vel increato*), et celui par lequel on s'élève au souverain bien, fondement de tout devoir, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον (Ia IIæ, q. 91, a. 1. *Utrum sit aliqua lex æterna* : a. 2. *Utrum sit aliqua lex naturalis* ; q. 93, a. 2. *Utrum lex æterna sit ab omnibus nota* ; q. 94, a. 2. *Quæ sint præcepta legis naturalis.*)

On peut s'élever au bien suprême, source d'un bonheur parfait et sans mélange, en partant soit des biens imparfaits et hiérarchisés, soit du désir naturel que ces biens ne parviennent pas à satisfaire.

Si l'on part des biens finis : la santé, les plaisirs du corps, les richesses, les honneurs, le pouvoir, la gloire, la connaissance des sciences, les joies de l'esprit et de l'âme, il faudra insister sur leur multiplicité et plus encore sur leur imperfection, leur limite ; comme le multiple suppose l'un, le composé le simple, l'imparfait le parfait, on sera conduit à un Bien suprême qui est le Bien même, sans mélange de non-bien ou d'imperfection. C'est encore la dialectique de l'intelligence.

Si l'on part du désir naturel que les biens finis ne parviennent pas à satisfaire, on insistera sur l'inquiétude que l'âme ressent tant qu'elle n'a pas trouvé un bien infini ou un bien pur sans mélange « *Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te* (*Domine*) », S. Augustin, *Confess.*, I. L'âme insatisfaite essaiera de s'attacher à des biens de plus en plus élevés. C'est la dialectique de l'amour. — L'inquiétude que réveille en nous cette dialectique suffit-elle à prouver l'existence d'un bien infini ? Oui et non. Elle peut engendrer en celui qui l'éprouve une certitude *subjectivement suffisante* et *objectivement insuffisante*, comme la foi morale de Kant. La méthode *exclusive* d'immanence, si savante qu'elle soit, ne peut conduire plus loin. On n'atteint la certitude *objectivement suffisante* que si l'on dépasse cette méthode, et si l'on reconnaît la valeur ontologique et transcendante des premiers principes rationnels d'identité,

de raison d'être, de causalité efficiente et finale (cf. nº 6).

Alors la preuve se présente comme il suit. Cf. S. Thomas, Ia, IIæ, q. 2, a. 7 et 8. — Notre volonté qui a pour objet le bien universel (non pas *tel bien* particulier connu par les sens ou la conscience, mais *le bien*, selon la raison de bien, connue par l'intelligence) ne peut trouver sa béatitude dans aucun bien fini ; si parfait soit-il, ce bien est toujours à l'infini du bien pur, sans mélange de non-bien, tel que le conçoit l'intelligence. Une infinité de biens finis ne peut suffire, car ce ne sera jamais qu'une infinité successive et potentielle, et non pas une infinité actuelle, qualitative et de perfection. Cette impossibilité où nous sommes de trouver la béatitude dans un bien fini, ainsi prouvée *a priori* par S. Thomas, s'établit aussi *a posteriori*, par l'expérience, comme il est montré par exemple dans les *Confessions* de S. Augustin. — Notre volonté désire donc *naturellement* (par sa nature même) un bien pur sans mélange de non-bien, comme notre intelligence désire la vérité absolue sans mélange d'erreur. — Ce désir *naturel* peut-il être vain, comme un désir né de la fantaisie ?

Certains théologiens[1], soutiennent que le principe « *desiderium naturæ non potest esse inane* » n'est certain pour nous que lorsque nous avons démontré que notre nature est l'œuvre, non pas du hasard, mais d'un Dieu intelligent et bon. Aussi la preuve par l'aspiration de l'âme vers le bien absolu n'aurait-elle que la valeur d'un argument de naturaliste, fondé sur l'induction : Partout dans le règne végétal et animal nous voyons qu'un objet, un aliment répond au désir, au besoin naturel qui l'appelle, il doit en être de même pour l'homme, son désir naturel ne peut pas être frustré.

Nous croyons au contraire, que cette preuve de l'existence de Dieu a une valeur absolue. S'il était nécessaire d'avoir démontré l'existence de Dieu pour se fier à la tendance *naturelle* de nos facultés, on pourrait douter de la

1. Par exemple le P. DE MUNNYNCK, *Prælectiones de Existentia Dei*.



valeur objective de notre intelligence, aussi bien que de la valeur du désir naturel de notre volonté. De plus, antérieurement à toute démonstration de l'existence de Dieu, nous voyons avec évidence que notre intelligence, et notre volonté ne peuvent être l'œuvre du hasard, le fruit d'une rencontre fortuite ; comment un principe simple, un principe d'ordre comme d'intelligence, proviendrait-il d'une multiplicité sans ordre ? ce serait faire sortir le plus du moins, l'être du néant. Enfin, pour Aristote, S. Thomas et tous les grands philosophes intellectualistes, le principe de finalité est nécessaire et évident de soi, comme le principe de raison d'être dont il dérive au même titre que le principe de causalité. (Cf. plus haut, nº 27). Un désir *naturel* ne peut donc être vain, car il serait *sans raison d'être* ; et nous avons vu plus haut qu'une chose sans raison d'être est contradictoire, le principe de raison d'être se rattache au principe d'identité par réduction à l'impossible (1º Tout ce qui est a sa raison d'être, ce qu'il faut pour être, sans quoi il ne se distinguerait pas de ce qui n'est pas ; 2º Tout ce qui est, sans être par soi, a sa raison d'être dans une autre chose, sans quoi il ne se distinguerait pas de ce qui est par soi). Cette raison d'être extrinsèque est nécessairement double ; l'une est réalisatrice ou actualisatrice, elle pose dans l'existence (cause efficiente), l'autre explique pourquoi l'action se produit, et pourquoi elle se fait dans telle direction plutôt que dans telle autre, (cause finale). La nécessité de la cause finale apparaît plus nettement lorsqu'il s'agit d'un être *intentionnel*, c'est-à-dire d'un être dont toute la nature est de *tendre* vers autre chose. C'est le cas du désir naturel dont nous parlons. Ce quelque chose de *relatif* et *d'imparfait* est nécessairement *pour* autre chose, en *vue* d'autre chose. De même que l'imparfait ne peut être que *par* le parfait (cause efficiente), de même il ne peut être que *pour* le parfait (cause finale), *le relatif ne peut être que* POUR *l'absolu*. Seul, en effet, l'absolu a en lui-même sa raison d'être. *Potentia dicitur ad actum*, une puissance ne peut avoir en elle-même sa raison d'être ; le désir naturel de Dieu, l'inclination naturelle vers Dieu serait donc absurde si Dieu n'existait



pas, ce serait une inclination qui tendrait vers quelque chose et ne tendrait vers rien. En ce sens on a pu dire : « Un seul soupir de l'âme vers le meilleur et le parfait est une démonstration plus que géométrique de l'existence de Dieu. » Hemsterhuys.

Cette démonstration ne diffère pas de la 4a *via* de S. Thomas, qui s'élève au premier bien, non pas seulement par voie de causalité exemplaire et efficiente, mais aussi par voie de causalité finale. Le désir de Dieu, par cela seul qu'il est quelque chose d'*imparfait*, de *limité*, suppose le *parfait*, comme le relatif suppose l'absolu.

Lorsqu'on présente cette preuve par le désir naturel de Dieu, il importe de bien remarquer qu'il s'agit ici d'un désir naturel et efficace, et non point d'un désir naturel conditionnel et inefficace, comme celui qui a pour objet la vision béatifique de l'essence divine

Les thomistes[1] distinguent en effet un amour naturel inné et un amour naturel élicite, le premier précède toute connaissance et s'identifie avec l'inclination naturelle de notre volonté, le second suit la connaissance d'un bien. Et cet amour élicite est nécessaire, s'il procède de la simple appréhension du bien sans délibération, il est libre dans le cas contraire. En outre, il peut être soit absolu et efficace si notre nature nous fournit les moyens d'atteindre l'objet désiré, soit conditionnel et inefficace, si l'objet désiré excède nos facultés naturelles.

Or, selon S. Thomas, Ia, q. 60, a. 5, toute créature, à sa manière, par une inclination naturelle *innée*, aime Dieu plus qu'elle-même, c'est-à-dire qu'elle est plus fortement inclinée vers l'auteur de sa nature que vers elle-même, comme la partie est naturellement plus portée à la conservation du tout, qu'à sa propre conservation, ainsi la main s'expose naturellement pour préserver la tête. De plus, toute créature raisonnable, par un amour élicite et *indélibéré* aime par dessus tout le souverain bien qu'elle recherche en toutes choses, et qui ne se trouve qu'en Dieu. Par un

1. Cf. BILLUART, *De Gratia*, diss. 3 a 4.



amour naturel élicite et ***délibéré*** l'homme peut ensuite préférer Dieu à tout le reste, et voir que la ***béatitude naturelle*** ne se trouve que dans la connaissance de Dieu par ses œuvres, et dans l'amour qui suit cette connaissance, et qui implique toutes les vertus naturelles.

Enfin l'homme peut naturellement concevoir que ce serait un bien de connaître Dieu non plus seulement par ses œuvres, mais immédiatement comme lui-même se connaît. Mais notre nature ne nous fournit pas le moyen d'atteindre à cette vision intuitive, qui par suite ne peut être l'objet que d'un désir naturel conditionnel et inefficace ; d'une velléité : Si Dieu gratuitement m'élevait à le voir comme Il se voit, ce serait pour moi le bonheur suprême. Dans notre preuve de l'existence de Dieu, il ne s'agit pas de cette velléité, qui absolument parlant, peut être frustrée, car il dépend de la liberté divine d'y répondre ou de n'y pas répondre (cf. Bannez, in Iam, q. 12, a. 1). Il est question ici d'un désir naturel, absolu et efficace. La volonté humaine, de par son universalité qui dérive naturellement en elle de l'universalité de l'intelligence, antérieurement à tout acte, ne peut se reposer que dans l'amour du principe de tout bien, qui seul est le Bien même. Aussi cet amour du Bien absolu par-dessus toutes choses est-il le principe ou au moins le couronnement des grandes morales spiritualistes de Platon, Aristote, Plotin, Descartes, Malebranche, Leibnitz, etc[1]. Pour aimer ce Bien, il n'est pas nécessaire d'en avoir l'intuition immédiate (qui est toute gratuite, surnaturelle), il suffit de le connaître par ses œuvres, de l'aimer en tant qu'il est l'auteur de notre nature et c'est lui qu'on aime dans la pratique de la vertu lorsqu'on ordonne à lui et non pas à soi tous ses actes. (Sur cet amour naturel de Dieu, cf. S. Thomas, Ia, q. 60, a. 5[2].)

1. On le trouve même chez Spinoza sous forme panthéistique.
2. Sur cette preuve de l'existence de Dieu, cf. P. GARDEIL, *L'Action, ses exigences objectives et ses ressources subjectives* ; *Rev. Thomiste*, 1898 et 1899 ; voir aussi SERTILLANGES, *Les Sources de notre croyance en Dieu*.

e). Le Premier et souverain Bien, fondement suprême de tout devoir. — Mais le bien n'est pas seulement ce qui est désirable, ce qui est capable d'attirer notre appétit et de nous rendre heureux, c'est aussi ce qui *doit* être voulu, ce qui a *droit* à être aimé, ce qui exige impérieusement l'amour et fonde le devoir.

S. Thomas s'exprime très nettement sur ce point au traité de la *Loi*, Ia IIæ, q. 94, a. 2. *Utrum lex naturalis contineat plura præcepta vel unum tantum* ? Il répond que la loi naturelle renferme plusieurs préceptes, mais que tous se rattachent à un seul premier principe pratique : « il faut faire le bien et éviter le mal ». Ce premier principe pratique remarque S. Thomas, est fondé sur la raison de *bien*, comme le premier principe spéculatif qui fonde tous les autres est lui-même fondé sur la raison d'*être*. « *Illud quod primo cadit in apprehensione est* ENS *cujus intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare* ; *quod fundatur supra rationem* ENTIS *et* NON ENTIS. *Et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Met. — Sicut autem* ENS *est primum quod cadit in apprehensione simpliciter* ; *ita* BONUM *est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni* ; *et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni.* » (*Ibid.*)

A la vérité, ce n'est pas n'importe quel bien qui *doit* être fait, c'est celui auquel notre nature et par suite notre activité est ordonnée essentiellement, comme à sa fin. Or, le sens commun, comme la raison philosophique, distingue trois espèces de bien : 1° le bien sensible ou simplement *délectable*, 2° le bien *utile* en vue d'une fin, et 3° le bien *honnête*. L'animal se repose dans le premier, et par instinct utilise le second, sans en voir la *raison d'être* dans la fin pour laquelle il l'emploie (*non cognoscit rationem finis*, Ia IIæ, q. 1, a. 2). L'homme seul, par sa raison, connaît l'*utilité* ou la raison d'être du moyen dans la fin ; seul aussi il connaît et peut aimer le bien honnête. Ce dernier lui

apparaît comme *bien en soi*, *désirable en soi*, indépendamment de la jouissance qui accompagne sa possession et indépendamment de toute utilité ; il est bien et désirable, par cela seul qu'il est conforme à la droite raison et apparaît comme la perfection normale de l'homme comme homme (comme raisonnable, et non pas comme animal). Il est *bien en soi*, indépendamment du plaisir qu'on y trouve et des avantages qu'on en retire, de connaître la vérité, de l'aimer par-dessus tout, d'agir en tout selon la droite raison, d'être prudent, juste, fort et tempérant. — Bien plus, ce bien honnête, ou bien rationnel, apparaît comme la fin *nécessaire* de notre activité et par suite *obligatoire*[1] : tout homme comprend qu'un être raisonnable *doit* avoir une conduite conforme à la droite raison, comme la droite raison est elle-même conforme aux principes absolus de l'être. C'est ainsi que le devoir s'exprime par la formule : « *Il faut* faire le bien et éviter le mal. » « Fais ce que dois, advienne que pourra. » Le plaisir et l'intérêt doivent être subordonnés au devoir ; le délectable et l'utile à l'honnête. (Cf. Ia, q. 5, a. 6).

Il n'y a pas là seulement un *optatif*, mais un *impératif*. La raison légitime, en effet, son commandement par le *principe de finalité* ou, ce qui revient au même, nous l'avons vu (n° 27), par la division de l'être en puissance et acte : la volonté de l'être raisonnable *doit* tendre vers le bien honnête, ou rationnel, à l'égard duquel elle a raison de puissance, parce que toute la raison d'être de la puissance est dans l'acte (*potentia dicitur* AD *actum*). La puissance n'*aboutit* pas seulement à l'acte ; elle est *pour* l'acte, comme l'imparfait *pour* le parfait, le relatif *pour* l'absolu. Seul, en

1. S. THOMAS Ia IIæ q. 19, a. 4, explique comment notre *raison naturelle* est *règle prochaine* de notre volonté, et comment la *loi éternelle* en est la *règle suprême*. Elles sont entre elles, dans l'ordre moral, comme la cause première efficiente et la cause seconde dans l'ordre physique. De même donc qu'on peut remonter dans l'ordre physique des causes secondes à la cause première, ainsi peut-on le faire dans l'ordre de la causalité morale. Quant au bien suprême et aux biens raisonnables subordonnés ils appartiennent à l'ordre des fins, auquel l'ordre des agents doit correspondre. Cf. aussi Ia IIæ q. 87, a. 1.



effet, l'absolu a en lui-même sa raison d'être. Une volonté, qui est par essence *capable* de vouloir le bien rationnel et qui est essentiellement *ordonnée* à ce bien, ne peut refuser de le vouloir sans perdre absolument sa *raison d'être* ; elle est *pour* le bien rationnel ; ce bien *doit* donc être réalisé par celui qui peut le réaliser et qui existe *pour* le réaliser. C'est là le fondement *prochain* de l'obligation, ce n'en est pas encore le fondement *suprême*.

Voilà ce que dit le sens commun, la raison spontanée, ce que précise la raison philosophique. De ce point de départ, peut-on s'élever à Dieu ? — S. Thomas n'en doute pas plus que S. Augustin. Selon lui, « la loi naturelle et plus particulièrement son premier principe n'est pas autre chose que l'*impression* de la lumière divine en nous, qu'une *participation* de la loi éternelle qui est en Dieu » (Ia IIæ, q. 91, a. 2). « Cette loi éternelle n'est autre que la raison de la divine Sagesse qui dirige tous les actes et tous les mouvements des créatures » (Ia IIæ, q. 93, a. 1). « Il n'y a que Dieu et les Bienheureux qui la voient en elle-même, dans son essence. Mais toute Créature raisonnable la connaît selon son rayonnement, qui est plus ou moins éclatant. Car toute connaissance de la vérité est une irradiation et une participation de la loi éternelle, qui est la vérité immuable, comme le dit S. Augustin (*De ver. relig.*, c. XXXI. » (Ia IIæ, q. 93, a. 2[1].)

Si la loi morale naturelle est une participation de la loi éternelle qui est en Dieu, ne peut-on s'élever de la première à la seconde, et parallèlement des divers biens objets de nos divers devoirs au Bien suprême, notre fin dernière ?

Si l'on remonte d'une façon nécessaire des vérités éter-

1. Rapprocher de ce texte celui de la Ia, q. 84, a. 5, où est réfuté d'avance l'ontologisme (*in rationibus æternis anima nostra non cognoscit immaterialia objective*, ce n'est pas dans l'essence de Dieu que nous percevons les premiers principes), mais où il est affirmé que les raisons éternelles sont le principe de notre connaissance intellectuelle, comme le soleil est celui de notre connaissance sensible « Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil aliud est quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. »



nelles à une vérité suprême, fondement de toutes les autres ; pourquoi ne pourrait-on pas s'élever du premier principe de la loi morale à la loi éternelle ? On part ici des principes pratiques, au lieu de partir des principes spéculatifs ; le caractère obligatoire du bien ajoute seulement un nouveau relief à la démonstration, et ce caractère manifesté déjà par le fondement prochain de l'obligation nous porte à en rechercher le fondement suprême.

Comme nous le disions plus haut dans la preuve générale qui englobe toutes les autres, si le bien honnête, auquel notre nature est ordonnée, *doit* être voulu indépendamment de la satisfaction ou des avantages qu'on en retire, si l'être capable de le vouloir doit le vouloir sous peine de perdre sa raison d'être, si notre conscience promulgue ce *devoir*, et ensuite approuve ou condamne, sans que nous soyons maîtres d'étouffer le remords ; si en un mot le droit du bien à être aimé et pratiqué *domine* notre activité morale et celle des sociétés actuelles et possibles, comme le principe d'identité *domine* tout le réel actuel et possible, il faut qu'il y ait eu de toute éternité de quoi fonder ces droits absolus du bien ; ces droits nécessaires et dominateurs ne peuvent avoir leur raison d'être dans les réalités contingentes dominées par eux, pas même dans les biens ou devoirs *multiples* et *hiérarchisés* qui s'imposent *a priori* à la nature humaine ; supérieurs à tout ce qui n'est pas le *Bien même*, ces droits ne peuvent avoir qu'en lui leur fondement, leur raison dernière.

Si donc le fondement *prochain* de l'obligation morale est l'ordre essentiel des choses, plus précisément le bien raisonnable auquel notre nature et notre activité est essentiellement ordonnée, le fondement *suprême* en est dans le Souverain Bien, notre fin dernière objective. Et cette obligation n'a pu être formellement constituée que par une loi du même ordre que le Souverain bien, par la Sagesse divine dont la loi éternelle ordonne et dirige toutes les créatures vers leur fin.

On s'élève ainsi au souverain Bien (*maxime bonum*), non plus seulement en tant qu'il est le Premier désirable,



source de tout bonheur, mais en tant qu'il est le Premier bien *en soi*, fondement suprême de tout devoir. Et ce souverain Bien, nous l'avons vu, s'identifie avec le Premier être, le Premier intelligent, qui mérite dès lors le nom de *Premier Législateur*. L'ordre des agents correspond à l'ordre des fins, et la fin suprême s'identifie avec la Cause première tant de l'ordre moral que de l'ordre physique.

On objecte parfois à cette démonstration de l'existence de Dieu, qu'elle implique une pétition du principe. Il n'y a pas d'obligation morale proprement dite sans un législateur suprême, et il est impossible de se sentir soumis à une obligation morale catégorique, si l'on ne connaît déjà l'existence d'un suprême législateur. La preuve proposée suppose donc ce qu'elle entend démontrer, elle manifeste tout au plus d'une façon plus explicite ce qu'elle suppose admis implicitement.

A cela on peut répondre : il suffit de manifester l'obligation morale par ses effets, comme par exemple le remords, et d'établir son fondement prochain, qui est l'ordre essentiel des choses, plus précisément le bien raisonnable auquel notre nature est ordonnée comme à sa fin générale. De là on est conduit à chercher le fondement suprême de l'obligation d'une part dans le Souverain Bien qui est notre fin ultime, d'autre part dans la Sagesse divine qui ordonne toutes choses au Bien suprême[1].

Cette dernière preuve par la loi morale n'est pas sans rapport avec celle par la *sanction morale*. — On peut établir *a priori* que le Législateur suprême, dont l'existence vient d'être prouvée, doit être aussi *souverain Juge*, rémunérateur et vengeur. En effet, parce qu'Il est intelligent et bon, Il se doit à Lui-même de donner à chaque être tout ce qui

1. Cf. P. Lehu, P. O. *Philosophia moralis,* 1914, p. 250. « Fundamentum proximum obligationis est ordo essentialis rerum ; licet non agat nisi tanquam causa secunda et dependenter a causa prima, tamen est vere et proprie causa in suo ordine, essentialiter enim causat connexionem necessariam inter actum humanum et finem ultimum. — Finis ultimus *formalis* seu propria et necessaria perfectio hominis dici potest etiam fundamentum proximum Beatitudo vero *objectiva* melius pertinet ad fundamentum ultimum, — Ultimum obligationis fundamentum non est aliud ab ipso Deo. sed est lex æterna. »



lui est nécessaire pour atteindre la fin à laquelle Il l'appelle (Ia, q. 21, a. 1), de donner aux justes la connaissance de la vérité et la béatitude qu'ils méritent. Et par ailleurs, aimant nécessairement le Bien par-dessus tout, Il se doit aussi d'en faire respecter les droits absolus et d'en réprimer la violation (Ia IIæ, q. 87, a. 1 et 3).

Mais l'existence du souverain Juge et d'une sanction éternelle peut s'établir aussi *a posteriori*, par l'insuffisance de toutes les autres sanctions. Cette preuve est celle qui, selon Kant, engendre la foi rationnelle en l'existence de Dieu, foi dont « la certitude est subjectivement suffisante, bien qu'objectivement insuffisante ». On connaît l'argument kantien : L'existence de Dieu et la vie future sont deux suppositions inséparables de l'obligation morale : la loi morale se formule : Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux (le bonheur et la vertu sont nécessairement liés l'un à l'autre par un jugement synthétique *a priori*). Or, Dieu seul peut réaliser l'harmonie de la vertu et du bonheur. Donc Dieu doit exister. Plus le sentiment moral d'un homme est grand, plus ferme et plus vive est sa foi en tout ce qu'il se sent obligé d'admettre, sous un point de vue *pratiquement* nécessaire. (*Critique de la Raison pratique*, l. II, c. v.) — Cette preuve aurait une certitude objectivement suffisante si le principe « le juste doit être parfaitement heureux » était évident de soi, *a priori*, c'est-à-dire, pour nous qui n'admettons pas les synthèses *a priori*, s'il était analytique.

Sans chercher s'il est possible d'arriver à cette évidence avant d'avoir la certitude de l'existence de Dieu, on peut se contenter de voir dans cette preuve par la sanction morale un *a fortiori* de la preuve par l'ordre du monde, qui nous reste à exposer. S'il y a de l'ordre dans le monde physique, et si cet ordre exige une intelligence ordonnatrice, *a fortiori* doit-il y avoir de l'ordre dans le monde moral, qui lui est infiniment supérieur. L'harmonie doit donc finalement se faire entre la loi morale, qui nous oblige à pratiquer la vertu, et nos aspirations naturelles au bonheur. Le juste doit être un jour parfaitement heureux.

La preuve par la sanction morale peut aussi être présentée comme un *a fortiori* de celle par le désir naturel du souverain bien. Si ce désir naturel postule l'existence de ce bien et la possibilité de l'atteindre au moins indirectement[1] (comme le relatif qui n'a pas en soi sa raison d'être postule l'absolu), *a fortiori* cette béatitude (naturelle) sera-t-elle postulée par l'acte délibéré et méritoire du juste qui se surajoute au désir naturel commun à tous les hommes. Et cela peut être affirmé avec une certitude objectivement suffisante avant d'avoir démontré scientifiquement l'existence de Dieu.

*
* *

40° Preuve par l'ordre du monde. — La cinquième preuve-type présentée par S. Thomas est celle par l'ordre du monde. Elle a été préparée par la précédente qui concluait de la *multiplicité* à une *unité supérieure*. Celle-ci va s'élever d'une *multiplicité ordonnée* (l'ordre du monde) à une *unité de conception*, à une intelligence ordonnatrice. Nous allons voir qu'elle peut partir non seulement de l'ordre du monde physique, mais de tout être dans lequel on trouvera une partie ordonnée à une autre, ne fût-ce que l'essence ordonnée à l'existence, l'intelligence à son acte (*potentia dicitur* AD *actum*). On pourra ainsi s'élever à une intelligence qui *sera* son intellection, bien plus, qui sera l'intelligible toujours actuel qu'elle contemple, l'Etre même. — Après un exposé très rapide de la preuve, nous en montrerons la rigueur par la réponse aux objections qu'elle a soulevées.

S. Thomas réduit la preuve à ceci : « Nous voyons que les êtres dépourvus d'intelligence, comme les êtres matériels, agissent d'une manière conforme à leur fin ; car on les voit toujours, ou du moins le plus souvent, agir de la même manière pour arriver à ce qu'il y a de mieux. D'où il est manifeste que ce n'est point par hasard, mais d'après une

1. C'est-à-dire par l'intermédiaire des créatures, car la possession immédiate de Dieu ne peut être que surnaturelle et gratuite.



intention, qu'ils parviennent ainsi à leur fin. Or, les êtres dépourvus d'intelligence ne tendent à une fin qu'autant qu'ils sont dirigés par un être intelligent qui connaît cette fin : comme la flèche est dirigée par l'archer. Donc il y a un être intelligent qui conduit toutes les choses naturelles à leur fin, et c'est cet être qu'on appelle Dieu. »

On peut dire plus brièvement en mettant la majeure en premier lieu : « Un moyen ne peut être ordonné à une fin que par une cause intelligente. Or, il y a dans la nature, chez les êtres dépourvus d'intelligence, des moyens ordonnés à des fins. Donc la nature est l'effet d'une cause intelligente. »

Cette preuve, dont Kant ne parle qu'avec respect, procède tout naturellement de la raison spontanée mise en contact avec le monde, aussi est-elle des plus anciennes. Chez Homère, Zeus est le suprême ordonnateur ; il dispose et dirige tout (ὕπατος μήστωρ, IL. VIII, 22 ; XVII, 339). — Parmi les philosophes, Xénophane dit de Dieu : « il dirige tout par la puissance de l'esprit. » Anaxagore, le premier, sépare nettement l'esprit de la matière et place l'intelligence à l'origine et au-dessus des choses, cette intelligence gouverne (cf. Aristote, *Met.*, l. I, c. III). — Socrate développe la preuve par les causes finales (cf. *Mémorables*, IV, 3, I, 4 ; *Phédon*, 96, 199), il insiste sur les heureuses combinaisons du corps humain, l'enchaînement harmonieux des moyens et des fins. Il ne voit pas seulement dans la nature les traces d'une intelligence, il y trouve la preuve d'une puissance bienfaisante, pleine de sollicitude pour les hommes (*Mémorables*, IV, 3). Il ne disait pas que les phénomènes se produisent parce que cela est nécessaire mais parce que cela est *bon*. Tel est du moins le résumé du Discours de Socrate dans Platon (*Phédon*, 96, 199). C'est ce que répète ici S. Thomas : « les êtres privés de connaissance agissent au moins le plus souvent de la même manière, pour arriver à ce qu'il y a de *mieux* ». Ainsi Socrate reconnaissait la Providence. — Platon (*Phédon*, 100) raille fort ceux qui, comme Démocrite, veulent expliquer l'univers par la cause matérielle et la cause efficiente, sans

l'intelligence. Dans le l. X des *Lois*, de ce que Dieu a ordonné le monde et jusque dans les moindres détails, il déduit une doctrine optimiste : Dieu a ordonné toutes choses en vue de la plus grande perfection. L'objection du mal se résout par la considération de l'ensemble. — Aristote a surtout mis en relief et même métaphysiquement défendu[1] la mineure de cette preuve : « *Omne agens agit propter finem* » (*Physic.*, l. II, c. 3). Quant à la majeure son enseignement n'est pas clair. Selon Zeller, le Dieu d'Aristote ignorerait le monde ; nous ne croyons pas que ce soit dans le texte, et plusieurs passages indiquent plutôt le contraire (les controverses qui ont eu lieu à ce sujet sont rapportées dans Kaufmann, *La finalité dans Aristote* et dans *Aristoteles Metaphysik* de Eug. Rolfes, Leipzig, 1904. Après Aristote les Epicuriens reprennent la doctrine de Démocrite, tandis que les Stoïciens développent la preuve par les causes finales, en insistant sur les particularités de l'univers, mais ils ne s'élèvent pas au-dessus d'une âme du monde, d'un feu artiste, πῦρ τεχνικόν.

Chez les modernes, Descartes, Spinoza, et après eux les évolutionnistes mécanistes font porter leurs objections sur la mineure, que Leibniz défend en insistant sur la contingence de l'ordre. Kant attaque aussi la majeure, de même ceux qui, comme Hartmann, se contentent, pour expliquer la finalité, d'une volonté inconsciente.

Nous allons examiner A. les principales objections contre la mineure : « les êtres dépourvus d'intelligence agissent pour une fin »; nous verrons ensuite *B.* celles contre la majeure : « des êtres dépourvus d'intelligence ne peuvent tendre vers une fin que s'ils sont dirigés par un être intelligent qui connaît cette fin ».

A. — La mineure, telle qu'elle est formulée par S. Thomas, vise la *finalité interne* qui se remarque dans l'activité de chacun des êtres dépourvus d'intelligence pris séparé-

1. Cette défense n'est pas une démonstration directe, car ce principe, nous l'avons vu plus haut est de soi évident, lorsqu'on comprend le sens de ses termes, mais c'est une démonstration indirecte.



ment ; exemple, l'œil est pour voir, les ailes pour voler. Certains philosophes, comme les Stoïciens, n'insistaient pas moins sur la *finalité externe*, qui subordonnerait les uns aux autres les différents êtres : « Les fruits de la terre sont pour les animaux, disaient les Stoïciens, les animaux pour l'homme, le cheval pour le porter, le bœuf pour labourer, et l'homme pour contempler et imiter l'univers » (Cicéron, *De natura deorum*, II, 14).

Descartes fait d'abord porter ses objections contre la finalité externe : « Il n'est pas vraisemblable que l'homme soit la fin de la création : que de choses, en effet, sont maintenant dans le monde, ou y ont été autrefois et ont cessé d'être, sans qu'aucun homme les ait jamais vues ou connues, sans qu'elles aient jamais été d'aucun usage pour l'humanité[1] ! « C'est une chose absurde de prétendre que le soleil, qui est plusieurs fois plus grand que la terre, n'a été fait à d'autre dessein que d'éclairer l'homme qui n'en occupe qu'une partie. »

A cette objection il faut répondre qu'on a souvent abusé des causes finales, et que la finalité *externe* des êtres nous échappe souvent. Mais la finalité *interne* est certaine, et Descartes lui-même le reconnaît : « Dans l'usage admirable de chaque partie, dans les plantes et dans les animaux, il est juste d'admirer la main de Dieu qui les a faits, et de connaître et glorifier l'ouvrier par l'inspection de l'ouvrage ; mais non pas de deviner pour quelle fin il a créé chaque chose. » *Principes*, I, 28. Nous voyons en effet que les organes de la vipère, comme ses actes, ont pour but sa conservation et sa reproduction (finalité interne), mais il est plus difficile de dire à quoi sert la vipère (finalité externe). Cela nous échappe, mais cette ignorance peut prouver les bornes de notre esprit et non pas la non-existence de la cause finale. Cette ignorance ne nous empêche pas d'affirmer avec certitude que les yeux sont faits *pour* voir, les ailes *pour* voler, que l'hirondelle ramasse de la paille *pour* son nid ; le mot *pour* n'est pas vide de sens, il désigne quelque

1. *Lettre à Elisabeth*, Ed. Garnier, t. III, p. 210.



chose de réel, aussi bien que le mot *par* qui exprime la causalité efficiente.

Mais Descartes va plus loin, il reproduit la doctrine épicurienne, reprise aujourd'hui par les évolutionnistes : les causes efficientes suffisent à tout expliquer. On lit dans les *Principes*, III, 37 : « Quand bien même nous supposerions le chaos des poètes, on pourrait toujours démontrer que, grâce aux lois de la nature, cette confusion doit peu à peu revenir à l'ordre actuel. Les lois de la nature sont telles en effet que la matière doit prendre *nécessairement* toutes les formes dont elle est capable. » Il semble d'après ce passage que Descartes, comme après lui Spinoza, soit tout disposé à reconnaître avec les épicuriens et les évolutionnistes actuels que l'oiseau n'a pas des ailes *pour* voler, mais seulement qu'il vole *parce* qu'il a des ailes, que la mère n'a pas du lait *pour* allaiter, mais qu'elle allaite *parce* qu'elle a du lait dont elle cherche à se débarrasser. Les êtres vivants, d'après Epicure, sont résultés de toutes sortes de combinaisons, parmi lesquelles il devait nécessairement s'en trouver d'harmonieuses. L'évolutionnisme avec Darwin, Spencer, Hæckel, etc., croit expliquer la finalité apparente des êtres vivants par la concurrence vitale et la sélection naturelle. Parmi les vivants, ceux-là seuls subsistent et transmettent leur organisation à des descendants qui se trouvent être adaptés aux conditions d'existence. — W. James, nous l'avons vu plus haut, soutient que le darwinisme a bouleversé la preuve de Dieu par les causes finales : « Les adaptations que présente la nature, n'étant que des réussites hasardeuses parmi d'innombrables défaites, nous suggèrent l'idée d'une divinité bien différente de celle que démontrait le finalisme » (*Expérience religieuse*, trad. Abauzit, p. 369). On sait d'ailleurs que, pour W. James, nous « devrions accorder plus d'attention qu'on ne l'a fait jusqu'à présent à l'hypothèse pluraliste » ou polythéiste (p. 436).

Cette négation de la finalité interne est en opposition : *a*) avec le sens commun, *b*) avec la science, *c*) avec la raison philosophique.

a) Dans la coordination des parties d'un organisme, d'un



organe particulier comme l'œil ou l'oreille, dans la coordination des actes posés par un animal qui construit instinctivement un nid, une ruche..., le sens commun ou la raison spontanée, qui a pour objet les *raisons d'être*, ne peut s'empêcher de voir précisément une *raison d'être* qui différencie profondément ces organismes et leur activité, d'un agrégat dont les parties n'auraient qu'une union tout accidentelle. Aucune objection ne détruira jamais cette certitude spontanée, qui tient à la structure même de notre intelligence ; la raison ne peut s'empêcher de reconnaître le rationnel là où elle le trouve, notre intelligence découvre de l'intelligible dans les choses, elle sait bien qu'elle ne l'y met pas. — Si l'évolutionniste veut assimiler un organisme à un agrégat inanimé, le sens commun lui répondra avec Ruskin : « Le physicien nous dit qu'il y a autant de chaleur, de mouvement ou d'énergie calorifique dans une bouillotte que dans un aigle des Alpes. Très bien, très juste. c'est très intéressant : précisément, il faut autant de chaleur pour faire bouillir l'eau de la bouillotte que pour élever l'aigle des Alpes jusqu'à son nid. Mais nous autres peintres, tout en reconnaissant que la bouillotte et l'oiseau sont égaux et semblables à tous les points de vue scientifiques, prenons un intérêt principal à la différence de leur forme.Le fait auquel va notre attention, c'est que l'un a un couvercle sur le dos et l'autre une paire d'ailes, et que leurs becs ne se ressemblent pas, — sans parler de la distinction de volonté que les physiciens peuvent appeler un simple mode de l'énergie. La bouillotte aime à rester tranquille au coin de l'âtre ; l'aigle choisit de se suspendre dans les airs. C'est ce choix, non le degré de la température produite tandis qu'il s'accomplit, qui nous semble la circonstance intéressante. » *Ethics of the Dust*[1].

b) La négation de la finalité interne ne s'oppose pas moins à la science. Stuart Mill lui-même, nous l'avons vu plus haut, reconnaît que, d'après les lois de l'induction et l'état actuel de la science, la cause la plus probable de

1. Cité *Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1908, p. 787.

l'organisation de l'œil ou de l'oreille n'est pas la « survivance des plus aptes », mais une intelligence ordonnatrice. Selon lui, la preuve de l'existence de Dieu par la finalité est un argument inductif qui correspond à la méthode des concordances, « argument léger dans bien des cas, mais quelquefois aussi d'une force considérable, surtout quand il s'agit des dispositions délicates et compliquées de la vie végétale et animale ». *Essais sur la Religion*, p. 162. En effet, du simple point de vue de la science expérimentale, il y a l'infini à parier contre un, que la structure si compliquée et si harmonieuse de l'œil ou de l'oreille n'apparaîtra jamais en l'absence d'une intelligence ordonnatrice, pas plus que les caractères d'imprimerie qui ont servi à imprimer l'Iliade ne s'ordonneront une seconde fois de la même manière sans une intelligence qui les ordonne. — Dans un organisme comme le corps humain, les parties sont liées entre elles de telle façon qu'elles sont cause les unes des autres à des points de vue différents, et concourent à la production d'un effet d'ensemble. Dans un organe comme l'œil, l'acte de vision suppose treize conditions réunies, et chacune de ces conditions en suppose une foule d'autres ; Hartmann (*Philosophie de l'Inconscient*, Introd., c. II) a montré par le calcul des probabilités qu'il y a 9.999.985 chances contre 15 pour que ces treize conditions de la vision ne soient jamais réalisées de façon à permettre l'acte de vision, s'il n'y a pas une cause pour les ordonner[1]. — Kant reconnaît qu'il est impossible à l'homme d'expliquer la production d'un brin d'herbe par des lois naturelles auxquelles aucun dessein n'aurait présidé. Mais selon lui un entendement qui pénétrerait jusqu'au principe même de la nature pourrait peut-être l'expliquer sans recourir à ce dessein. Nous allons voir qu'il n'en est rien : la négation de finalité interne ne s'oppose pas moins en effet à la raison philosophique qu'au sens commun et à la science expérimentale.

1. Cf. FOLGHERA, *Hasard et Providence*, p. 25, et *Revue Thomiste*, 1895, p. 64.



c) La raison philosophique établit l'insuffisance des deux explications par lesquelles on prétend se passer de la finalité interne, et défend rigoureusement ensuite la finalité. — Même en concédant que l'évolutionnisme mécaniste explique la survivance des plus aptes, il ne peut expliquer l'origine même des adaptations, que par le *hasard* ou la *nécessité*. Or, ni le hasard ni la nécessité ne sont des explications suffisantes.

Le *hasard* n'est précisément que l'absence même d'explication, de raison d'être, d'intelligibilité ; par suite, nous allons le voir, vouloir *tout* expliquer par le hasard, c'est fournir une explication absurde.

Des choses merveilleuses sont quelquefois produites par hasard, on met dans le blanc sans viser, mais l'expérience montre que ces faits sont exceptionnels, et la raison, comme l'a fait voir Aristote *Physic.*, l. II, c. VIII, *Comment. de S. Thomas*, leç. 7 à 13), ne peut concevoir le hasard que comme une chose accidentelle. Il est la cause *accidentelle* d'un effet qui arrive en dehors de toute intention[1] (naturelle ou consciente) et comme s'il avait été l'objet de cette intention. L'effet fortuit est un effet *accidentel* qui arrive comme si l'action qui le produit avait été ordonnée à le produire. On creuse une tombe c'est là l'effet voulu, et l'on trouve accidentellement un trésor. Mais précisément parce qu'il est chose *accidentelle*, le hasard ne peut être cause de l'ordre *naturel* de chaque agent à son effet propre. On ne peut prétendre que *tous* les effets produits dans la nature sont accidentels, car *l'accidentel suppose nécessairement l'essentiel* ; on trouve un trésor en creusant une tombe, mais c'est avec intention que l'on creuse la tombe, et auparavant c'est avec intention que ce trésor a été caché dans la terre. Le hasard n'est que la rencontre de deux actions qui elles ne sont pas accidentelles, mais intentionnelles. — De

1. Aristote définit justement ainsi le hasard, en ne considérant que l'ordre des causes secondes, car par rapport à l'intelligence suprême il n'y a rien de fortuit. La nature des effets se détermine par celle de leur cause prochaine, et non par celle de leur cause suprême, comme le remarque S. Thomas in VI *Met.*, leç. 3.



même, dit Aristote, c'est accidentel qu'un médecin soit en même temps musicien, mais cette union accidentelle suppose deux termes qui eux ne sont pas accidentellement ce qui les constitue. Il n'est pas accidentel que le médecin soit médecin et sache soigner, ni que le musicien connaisse la musique. Vouloir ramener en général l'ordre naturel au hasard ce serait donc *réduire l'essentiel à l'accidentel*, et par suite détruire toute *nature* et même tout *être* ; car tout être a une nature qui le constitue en propre (pr. d'identité). Il n'y aurait plus que des *rencontres fortuites*, *sans rien qui puisse se rencontrer* ; ce qui est absurde. Deux brins de paille portés par le vent se rencontrent accidentellement ; mais le mouvement de chacun n'est pas accidentel, il s'accomplit selon des lois naturelles déterminées. Les agents qui se rencontrent accidentellement, ont chacun leur action propre, et c'est cette action qui, indépendamment de la rencontre, demande à être expliquée. Dire, comme Épicure, et nombre de matérialistes ou positivistes modernes, que le hasard est cause de l'ordre naturel, c'est non seulement ne rien expliquer, mais c'est donner une *explication absurde*, car c'est *mettre en principe l'accidentel à la base du naturel ou de l'essentiel*. Ens per accidens non potest esse causa entis per se, sed e contra essentialiter dependet ab ente per se. (Cf. Aristote, *Metaph.*, l. VI, de ente per accidens.)

Mais si l'accidentel et plus particulièrement le hasard ne peut être au principe de toutes choses, il a sa place dans le monde ; comment alors distinguer les événements fortuits des effets naturels, inexplicables par le hasard ? On reconnaîtra ces derniers à leur constance, et à leur perfection qui se manifestera par leur harmonie, c'est-à-dire par l'unité dans la diversité ; et plus l'unité est foncière plus elle exclut le hasard qui n'est qu'une rencontre accidentelle de deux causes ou séries de causes.

1° Il est impossible que ce qui arrive *toujours* ou *fréquemment* soit l'effet du hasard ; cette constance serait sans raison d'être, si elle n'était pas fondée sur la nature même des choses, sur ce qui fait leur identité foncière.

2° Il est impossible que par hasard un *grand nombre de causes* coïncident de façon à produire un effet *essentiellement un* et *parfait dans son genre*, comme est par exemple l'acte de vision auquel concourent les diverses parties de l'œil. Si cet acte était l'effet du hasard, quelque chose d'essentiellement un serait produit par une conjonction accidentelle, (ens per se ab ente per accidens produceretur), le parfait serait produit par l'imparfait, l'ordre par l'absence d'ordre, le plus par le moins. L'unité et la perfection de l'effet seraient sans raison d'être, ce qui est absurde.

3° Il est impossible que ce soit par hasard que *des éléments multiples et parfaitement connexes* procèdent d'un *germe essentiellement un*, par exemple que du gland procèdent les différentes parties du chêne, le hasard est manifestement exclu par la simplicité même du point de départ, qui ne peut être une conjonction accidentelle d'éléments.

4° A plus forte raison il est impossible que ce soit par hasard qu'un effet *essentiellement un et parfait* procède d'un *principe essentiellement un*, comme par exemple l'intellection procède de l'intelligence ; la simplicité du point de départ et du point d'arrivée exclut manifestement le hasard qui est une rencontre accidentelle.

Voir sur cette question S. Thomas in II *Physic.*, leç. 12 ; *de Veritate* q. 5, a. 2 ; *C. Gentes*, l. I. c. XIII.

Il faudrait pour développer ces idées insister sur l'*harmonie* qui se constate dans les organismes végétaux et animaux, c'est-à-dire sur l'unité dans la diversité des causes qui coïncident et sont nécessaires à la vie ; sur la *constance* non seulement dans le temps mais dans l'espace de milliers d'espèces végétales et animales.

Il faudrait insister aussi sur l'instinct des animaux, et y montrer ces trois mêmes caractères : 1° pluralité d'éléments qui entrent dans la composition de leurs œuvres, 2° harmonie de l'effet, 3° sa constance. « On les voit, dit S. Thomas, toujours ou au moins le plus souvent, agir de la même manière, pour arriver à ce qu'il y a de mieux.[1] »

1. *Summa Theologica,* Ia q. 2, a. 3.

L'araignée fait un travail analogue à celui du tisserand, l'abeille paraît être une mathématicienne incomparable. (Ce caractère de constance, qui nous empêche de recourir au hasard, nous montre par ailleurs, comme l'a noté Aristote, II *Phys.*, c. VIII, que l'animal n'agit point par intelligence, il ne juge pas comme l'architecte de la forme de son œuvre, sans quoi il la varierait. L'animal, dont on a dérangé le travail, continue souvent, poussé par son instinct, à travailler en pure perte[1].)

Le hasard n'est donc qu'une absence d'explication ; et vouloir l'étendre à tout, dire qu'il a produit l'ordre, c'est dire qu'il y a des effets sans causes, que le plus sort du moins, l'ordre du désordre, le supérieur de l'inférieur, c'est soutenir que l'*accidentel précède l'essentiel*, que l'essentiel est un vain mot (négation du principe d'identité) et que par suite le réel n'est pas intelligible. — Est-ce à dire que nous nions le hasard ? Nullement, il existe des cas fortuits, par rapport aux causes secondes. Mais pour une intelligence qui connaîtrait et disposerait l'ensemble des causes, des forces et leur direction, toutes les rencontres seraient prédéterminées et prévues[2]; cela ne veut pas dire pourtant que toutes ces rencontres seraient une *fin* voulue d'avance, elles pourraient n'être qu'une conséquence de ce qui est voulu pour soi et n'être voulues elles-mêmes que *ex consequenti*. Nous affirmons seulement qu'expliquer par le hasard l'harmonie constante des effets produits dans la nature, c'est ne rien expliquer, bien plus c'est tomber dans l'absurde.

La *nécessité* est-elle une explication suffisante, comme le voulait Démocrite et beaucoup de mécanistes modernes après lui ? Suffit-il en d'autres termes de recourir à la *seule*

1. Sur ces faits, cf. FOLGHERA, *Hasard et Providence*, Paris, 1900, p. 27. . . ; GUIBERT, *Les Croyances religieuses et les sciences de la nature*, Paris, 1908, p. 117-118. — Louis MURAT, *L'Idée de Dieu dans les sciences contemporaines*, Paris, 1909.

2. « Omnia quæ hic fiunt prout ad primam causam divinam referuntur, inveniuntur ordinata et non per accidens existere ; licet per comparationem ad alias causas per accidens esse inveniantur. » S. THOMAS in *Metaph.* l. VI, leç. 3.



cause efficiente et à la détermination qu'elle porte en elle ?

Il reste encore à expliquer pourquoi cette cause efficiente agit au lieu de rester en repos. S'il n'y a pas dans son action une perfection, un bien répondant à l'inclination naturelle de l'agent, c'est sans raison *d'être* que cette action se produit. Et il ne suffit pas de répondre que cette cause efficiente agit parce qu'elle est mue par une autre, et ainsi de suite à l'infini dans le passé. Ce n'est en effet que reculer la question et non la résoudre ; on cherche pourquoi toute cause efficiente agit au lieu de ne pas agir.

De plus, il faut expliquer la *détermination* même que porte en elle la cause efficiente. S. Thomas se pose l'objection, *De Veritate*, q. 5, a. 2, ad 5um : « *Illud quod est de se determinatum ad unum non indiget aliquo regente* ; *quia ad hoc regimen alicui adhibetur ne in contrarium dilabatur. Res autem per propriam naturam sunt determinatæ ad unum.* » Les choses, disent les mécanistes, sont ainsi faites : le feu, de sa nature, doit brûler, l'oiseau doit voler ; il *faut* qu'il vole, mais il n'a pas des ailes *pour* voler. De même, dit Spinoza, le triangle, de par sa nature, doit avoir ses trois angles égaux à deux droits ; mais nul ne dira qu'il a telle nature *pour* avoir ses trois angles égaux à deux droits.

S. Thomas répond : « *Ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum*, non est ei ex seipsa sed ex alio ; *et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem providentiam demonstrat ut dictum est.* » (*Ibid.*) En d'autres termes, si l'on veut expliquer le vol par la conformation nécessaire des ailes, il faut encore expliquer cette nécessité de conformation, et si elle n'a pas en elle-même sa raison d'être, il faut remonter plus haut. A la vérité, on explique bien telle propriété du triangle en montrant qu'elle dérive de la nature du triangle, et il n'y a pas à demander pourquoi le triangle est ainsi fait : la nature du triangle, considérée comme le fait la géométrie, abstraction faite de toute matière sensible et de toute causalité efficiente est quelque chose qui a en soi sa raison d'être, le triangle par lui-même est triangle. Il n'en va pas de même d'une chose triangulaire ; on peut demander : pourquoi est-elle

triangulaire ? Il y a là une *composition* (une absence d'identité) qui demande une cause. De même on peut demander : pourquoi les ailes de l'oiseau sont-elles ainsi conformées ? c'est ce qui fait dire à S. Thomas : « Ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum non est ei ex seipsa sed ex alio. » Et si les mécanistes, pour répondre, font appel à une cause efficiente antérieure, et en fin de compte à une loi physique très générale, comme la loi de la conservation de la force, ce n'est que reculer la question. On demandera encore : pourquoi la cause efficiente antérieure agit-elle, et a-t-elle telle détermination, telle direction, pourquoi la force s'exerce-t-elle en tel sens déterminé et se conserve-t-elle !

Descartes et Spinoza ont voulu réduire la physique à la mathématique (qui ne considère que la cause formelle et néglige la matière sensible, la cause efficiente et la cause finale), aussi ont-ils décrété que les lois physiques étaient absolues et nécessaires *a priori*, comme les lois mathématiques ; d'où la négation de la possibilité du miracle : pour Spinoza, Dieu ne peut pas plus empêcher le feu de brûler qu'il ne peut empêcher un triangle d'avoir ses trois angles égaux à deux droits.

On comprend fort bien que la mathématique ne considérant que la quantité fasse abstraction de la cause efficiente et par suite de la cause finale qui lui correspond. Mais de quel droit imposer l'abstraction mathématique à des sciences comme la cosmologie et la métaphysique qui ont pour objet non pas seulement la quantité, mais l'être, le devenir, l'action.

Leibniz, reprenant les vues d'Aristote, répondit aussi à Descartes et à Spinoza, en insistant sur la *contingence de l'ordre ou des lois*. Il montra que les lois du mouvement, celles de la conservation de la force ne sont pas nécessaires, elles pourraient être autrement, elles ont été choisies comme les plus convenables, mais il y en avait d'autres possibles et il a fallu un choix. Quelle nécessité absolue y a-t-il à ce que le mouvement apparent du soleil s'accomplisse en tel sens et non en sens inverse, à ce qu'il y ait sur



la terre un si grand nombre d'espèces végétales et animales[1] ? M. Boutroux a longuement défendu cette thèse dans son livre sur *La Contingence des lois de la nature* : « Les lois physiques et chimiques les plus élémentaires et les plus générales énoncent des rapports entre des choses tellement hétérogènes qu'il est impossible de dire que le conséquent soit proportionnel à l'antécédent et en résulte à ce titre, comme l'effet résulte d'une cause... Il n'y a là, pour nous, que des liaisons données dans l'expérience et contingentes comme elle. » (3e édit. p. 74). La loi de la conservation de l'énergie n'est pas une vérité nécessaire, une loi suprême à laquelle la nature serait enchaînée. Il n'est pas non plus de nécessité inhérente aux forces physico-chimiques, en vertu de laquelle elles doivent produire cette combinaison qui a pour résultat la vie, la sensation, l'intelligence[2].

La nécessité ne suffit donc pas à expliquer antérieurement à « la survivance des plus aptes », l'origine même des adaptations. La nécessité des lois physiques est seulement *hypothétique*, c'est-à-dire qu'elle suppose quelque chose. Et que suppose-t-elle ? Précisément, la finalité. — L'expression *nécessité hypothétique* est d'Aristote : τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, II *Physic.*, c. IX. *Si* la fin doit exister (exemple : l'acte de vision), tels moyens sont nécessaires (les 13 conditions de la vision) ; cette nécessité n'est pas absolue, elle porte sur les moyens considérés dans leur relation à la fin, aussi se pourra-t-il qu'il y ait des exceptions, exemple : les monstres. Tandis que en métaphysique et en mathématique les lois sont absolues et sans exception, en physique elles s'appliquent *ut in pluribus*, ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, et les exceptions sont d'autant plus nombreuses que la loi est plus compliquée.

La raison philosophique établit enfin que, *même si la nécessité existait partout dans la nature, sans exception, elle*

1. Cf. les textes de Leibniz dans Paul Janet, *Les Causes finales*, p. 642-650.
2. Sur cette question, cf. P. Gardeil, *Revue Thomiste*, 1896, p. 800, 804, 818.

supposerait encore la finalité. Soit par exemple un principe d'opération aussi simple que possible (comme le pouvoir d'attraction, ou mieux encore la faculté intellectuelle). Il n'y a plus en lui de *complexité d'organisation* à expliquer, mais il y a cependant en lui quelque chose de *relatif* qui ne s'explique que par la finalité. — En effet, *le principe de finalité* « *tout agent agit pour une fin* » « *omne agens necesse est agere propter finem* » est un dérivé immédiat du principe de raison d'être, au même titre que le principe de causalité ; et le principe de raison d'être, nous l'avons vu n° 24, se rattache au principe d'identité par une réduction à l'impossible. Nous avons indiqué plus haut n° 27 comment le principe de finalité est évident de soi et se défend par réduction au principe de raison d'être. Il nous faut insister ici sur ce point capital.

Jouffroy disait justement, dans son *Cours de droit naturel*, lorsqu'il recherchait les vérités sur lesquelles repose l'ordre moral : « La première de ces vérités, c'est ce principe que *tout être a une fin.* Pareil au principe de causalité, il en a toute l'évidence, toute l'universalité, toute la nécessité, et notre raison ne conçoit pas plus d'exception à l'un qu'à l'autre. » Paul Janet dans son livre par ailleurs si remarquable sur « *Les Causes finales* » n'a pas compris que le principe de finalité est nécessaire et évident de soi, parce qu'il n'en a pas retrouvé la formule exacte. Il s'est arrêté à la formule trop générale : *tout a une fin* ; et n'a pas cru pouvoir affirmer *a priori* et avant de prouver l'existence de Dieu, que toutes les échancrures des Alpes par exemple ont une fin, comme elles ont une cause efficiente. La vraie formule du principe de finalité est celle donnée par Aristote, constamment reproduite par S. Thomas : *Tout agent agit pour une fin* « *Omne agens necesse est agere propter finem* », *Physic.*, II, c. III ; *C. Gentes*, l. III, c. II ; Ia IIæ, q. 1, a. 2 ; Ia, q. 44, a. 4. — La nécessité de la cause finale s'impose, non pas immédiatement à *tout*, mais à *tout agent*, la rencontre de deux agents, d'où résultent les échancrures d'une montagne, pourra être fortuite, mais chacun des deux agents agira nécessairement pour une fin. La cause finale se

conçoit en effet en fonction de la causalité efficiente ; c'est ce que Paul Janet n'a pas vu, aussi a-t-il méconnu la nécessité et l'évidence immédiate du principe de finalité. Ravaisson au contraire ne s'est pas mépris : « Nous concevons comme nécessaire, dit-il, que la cause renferme, avec la raison du commencement, la raison aussi de la fin où tend la direction » (*Rapport sur la Philosophie en France*, 2e éd., § 36) ; et M. Lachelier fonde l'induction aussi bien sur la cause finale que sur la cause efficiente, cf. *Le Fondement de l'induction*. — Hartmann a bien mis en relief cette nécessité de la cause finale en prenant pour exemple le cas le plus simple : l'attraction, un atome qui en attire un autre : « La force attractive de l'atome corporel, dit-il, *tend* à approcher de soi tout autre atome : le résultat de cette tendance est la production, la réalisation de ce rapprochement. Nous avons ainsi à distinguer dans la force, la *tendance* elle-même comme acte pur et simple, et le *but* poursuivi, le contenu ou l'objet de la tendance... *Si ce mouvement produit n'était pas contenu dans la tendance, il n'y aurait aucune raison pour que celle-ci produisît l'attraction plutôt qu'autre chose, la répulsion par exemple* ; pour qu'elle changeât avec la distance suivant telle loi plutôt que suivant telle autre... La tendance ne poursuivrait aucun but, n'aurait aucun objet et par conséquent n'aboutirait à aucun résultat. » *La Philosophie de l'Inconscient*, t. II, p. 144. — On croirait lire une traduction du ch. II du livre III du *C. Gentes*, où S. Thomas s'exprimait dans les mêmes termes : « *Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud ; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum quod dicitur finis ejus*[1]. »

1. Cf. P. Gardeil, *L'Evolutionnisme et les principes de S. Thomas Revue Thomiste,* 1895, p. 581, et 1896, p. 399.



Le principe « tout agent agit pour une fin », est d'abord évident de soi d'une évidence non pas sensible, mais intellectuelle, pourvu qu'on entende le sens *exact des mots action* et *fin*, comme nous l'avons montré plus haut nº 27 La fin est, en effet, une perfection déterminée qui convient à l'agent comme son bien et pour laquelle il agit. Or, tout agent produit, selon sa loi naturelle, un effet déterminé qui lui convient comme sa perfection, et il ne peut le produire que s'il *tend* vers lui plutôt que vers un autre, que s'il lui est *ordonné*.

Nous découvrons ainsi, sans raisonnement, que l'œil est fait *pour* voir, l'oreille *pour* entendre, les ailes *pour* voler. La *finalité* qui est une *raison d'être* nécessaire de l'action apparaît aussitôt au regard de l'intelligence, parce que celle-ci est la faculté de l'*être*.

Le principe de finalité, évident de soi, se défend par réduction au principe de raison d'être, en ce sens que nier le premier conduit à nier le second. S. Thomas l'indique d'un mot: « *Omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud.* » (Ia, q. 44, a. 4.) Si tout agent produit, non pas un effet quelconque, indifférent, mais un effet déterminé et convenable, *sans tendre* vers cet effet, sans être *ordonné* à cet effet plutôt qu'à un autre, si le gland produit le chêne et non le frêne sans être ordonné à l'un plutôt qu'à l'autre, si l'œil voit au lieu d'entendre sans être ordonné à la vision plutôt qu'à l'audition, il s'en suit que la détermination et la convenance non accidentelle de l'effet sont sans raison d'être ; que la détermination vient de l'indétermination, l'ordre de l'absence d'ordre, le parfait de l'imparfait, le plus du moins, ce qui est absurde. La détermination et la perfection de l'effet, n'ont pu être produites en lui que si elles étaient d'une certaine manière dans la cause efficiente, or, pas plus que l'effet, elles ne pouvaient s'y trouver *actuellement* mais seulement *virtuellement*, en tant que la cause efficiente *tendait* vers cet effet plutôt que vers un autre, en tant qu'elle était *ordonnée* à lui.

Sans cette tendance et cet ordre non seulement la détermi-

nation et la convenance de l'effet sont sans raison d'être, mais la direction et la convenance de l'action elle-même ne se peuvent expliquer. Enfin le principe même de l'action ou la puissance (active ou passive) ne se conçoit que comme *ordonnée* à l'acte ; « *potentia dicitur essentialiter* AD *actum* » c'est une des formules du principe de finalité, lequel s'applique d'abord à l'action, et secondairement à la puissance, principe de l'action[1].

La puissance *n'aboutit pas* seulement à l'acte, celui-ci n'est pas un simple résultat, il ne serait pas prédéterminé, il n'aurait pas de raison d'être. Et comment cette raison d'être serait-elle dans la puissance, puisque l'acte est plus parfait qu'elle, puisqu'il y a en lui plus d'être ? Il est *ce pourquoi* (τὸ οὗ ἕνεκα, *id cujus gratia*) la puissance est faite, comme l'imparfait est *pour* le parfait, le relatif *pour* l'absolu. Seul, en effet, l'absolu a en lui-même sa raison d'être.

De même le fait, l'exercice de l'action est *pour* la perfection qui s'obtient ou se manifeste par lui. L'action immanente de connaissance ou d'amour est *ordonnée* à la possession de la vérité et du bien. L'action transitive exercée par un agent est ordonnée soit à l'obtention d'un bien, soit à communiquer le bien qui est dans l'agent lui-même, à y faire participer d'autres êtres.

La puissance est pour l'acte, l'action est pour une perfection à obtenir ou à communiquer. Le mot *pour* n'est pas un mot vide de sens, comme doivent le prétendre tous ceux qui nient la finalité. La raison philosophique rejoint ainsi le sens commun et le justifie.

Si donc il y a de l'action dans le monde, il y a de la finalité, sans quoi cette action produirait tout ou rien, et non pas un effet déterminé. C'est ce qui nous a permis de dire que la preuve de l'existence de Dieu par la finalité qui est dans le monde, peut prendre pour point de départ, non pas

1. En Dieu, la puissance active ne se distingue pas de l'action, mais l'action exercée au dehors sera ordonnée à une fin, non pas à l'obtention du Souverain Bien que Dieu possède par lui-même, mais à la manifestation de sa Bonté, ou à sa Gloire.



seulement les merveilles de l'organisme ou de l'instinct des animaux, mais n'importe quelle multiplicité ordonnée, ne fût-ce que celle qui se trouve dans tout être créé dont l'essence est ordonnée à l'existence et la puissance opérative à l'opération.

L'existence de la *finalité interne* ainsi affirmée et établie par le sens commun, la science et la raison philosophique, on peut en déduire, comme le montre Paul Janet (*Les Causes finales*, p. 497), l'existence de la *finalité externe*. En effet, nous voyons que les êtres supérieurs *utilisent* les inférieurs, le minéral est utilisé par la plante, qui est utilisée par l'animal, qui est utilisé par l'homme. Dire que le supérieur utilise l'inférieur, c'est dire qu'il l'ordonne à sa propre fin (interne) ; ainsi l'animal utilise la plante en vue de sa propre conservation, qui est sa fin interne ; mais cette conservation n'est possible que par l'emploi de matériaux appropriés. D'où il suit que l'inférieur a une fin extrinsèque qui ne diffère pas de la fin intrinsèque du supérieur. S. Thomas dit de même : « *Est idem finis agentis et patientis, in quantum hujusmodi, sed aliter et aliter.* » Ia, q. 44, a. 4. Le patient non pas comme être, mais en tant que patient, a la même fin que l'agent. L'aliment comme la puissance nutritive est ordonné à la nutrition. — Si la finalité externe nous échappe maintes fois, et si des apologètes maladroits l'ont invoquée trop souvent, il ne faut cependant pas la nier ; il est même des cas où elle paraît assez évidente. Ainsi les plantes par leur respiration purifient l'air chargé de l'acide carbonique qui provient de la respiration des animaux ; par la respiration à la lumière, la plante décompose cet acide carbonique, restitue de l'oxygène nécessaire à l'animal, et absorbe le carbone, avec lequel elle compose des hydrocarbures combustibles qui serviront d'aliment à l'animal. Mais il n'est pas nécessaire que cette finalité externe soit toujours réalisée, elle est exigée par le supérieur et non par l'inférieur ; à une époque où la vie animale n'avait pas encore paru, la vie végétale, si elle existait, n'atteignait pas sa fin externe.

Telle est la preuve de l'existence de la finalité dans le



monde ; cette relation de moyen à fin apparaît de façon plus évidente dans l'organisme ou dans l'activité instinctive de l'animal, mais elle se retrouve en tout agent, et relie les uns aux autres les différents êtres de l'univers, qui agissent les uns sur les autres. La subordination des agents correspond à la subordination des fins[1].

On comprend qu'Aristote ait écrit *Metaphysique*, l. XII c. X : « Tout dans l'univers est soumis à un ordre certain, bien que cet ordre ne soit pas semblable pour tous les êtres, poissons, volatiles, plantes. Les choses n'y sont pas arrangées de telle façon que l'une n'ait aucun rapport avec l'autre. Loin de là, elles sont toutes en relations entre elles : et toutes, elles concourent, avec une parfaite régularité, à un résultat unique. C'est qu'il en est de l'univers ainsi que d'une maison bien conduite ».

On voit ce qui subsiste des objections soulevées par M. Le Roy (*Revue de Mét. et de Mor.*, mars 1907) contre la mineure de la preuve de Dieu par les causes finales. Cet argument, selon M. Le Roy, est fondé sur la finalité *externe* et a contre lui la science et la critique philosophique, qui n'admettent que la finalité interne. Le principe de l'analogie qu'il établit entre notre activité et celle de la nature est contesté par la psychologie. Il considère enfin l'ordre comme surajouté après coup à des éléments déjà existants — Nous avons vu que notre mineure vise directement la finalité *interne*. L'affirmation de cette finalité interne n'est pas une vue anthropomorphique, sorte de projection au dehors de ce que nous expérimentons dans notre propre activité où la finalité est indubitable. Mais il est bien certain que l'empirisme et le rationalisme subjectiviste ne peuvent concevoir la finalité autrement ; dans de pareils systèmes, elle est presque fatalement une attribution assez gratuite faite aux êtres corporels de ce que nous expérimentons en nous. En réalité, le principe de finalité n'est pas une vérité d'expérience empruntée à l'expérience interne, c'est une loi nécessaire de *l'être*, déri-

1. Cf. S. Thomas, *Summa Theologica*, Ia IIæ, q. 109, a. 6.



vée du principe de raison d'être. Nous ne nous contentons pas de constater avec Stuart Mill une *analogie* entre la nature et les œuvres de l'art humain, nous démontrons *a priori* que tout agent agit pour une fin. L'ordre enfin n'est nullement conçu comme surajouté *après coup* à des éléments déjà existants, puisque ces éléments n'existeraient pas et n'agiraient pas sans une préordination ou prédétermination. La fin, loin d'être surajoutée après coup, est la première de toutes les causes, *prima in intentione*, bien qu'elle ne se réalise qu'en dernier lieu, *ultima in executione*. Avant de produire le chêne, le gland est ordonné à le produire, est fait *pour* le produire.

B. — Cette *relation* de moyen à fin, cette *ordination* demande-t-elle une cause intelligente ? C'est ce qu'affirme notre majeure : « Les êtres qui ne possèdent pas l'intelligence ne peuvent tendre vers une fin que s'ils sont dirigés par une cause intelligente », ou plus simplement « un moyen ne peut être *ordonné* à une fin que par une intelligence. »

On prouve souvent cette majeure en disant : La fin qui détermine la tendance et les moyens n'est autre que l'effet futur à réaliser. Mais un effet futur est une simple possibilité, qui, pour déterminer ses propres causes, doit être déjà réelle et présente en quelque manière et ne peut l'être que dans un être connaissant. — Cet argument prouve qu'il faut être un être connaissant, mais non pas un être intelligent. « Les animaux, dit S. Thomas (Ia IIæ, q. 1, a. 2), connaissent la *chose qui est fin* (la proie dont ils cherchent à s'emparer) et ils emploient les moyens capables de la leur faire atteindre, mais ils ne connaissent pas la *raison de fin*, *cognoscunt rem quæ est finis*, *sed non cognoscunt rationem finis* », ils ne connaissent pas ce par quoi la chose qui est fin est fin, *id cujus gratia aliquid fit*, τὸ οὗ ἕνεκα, ils ne peuvent percevoir la *relation* des moyens à la fin, aussi sont-ils incapables d'approprier eux-mêmes les moyens en vue de la fin. Cette relation, seule l'intelligence la peut percevoir, parce que, au lieu d'associer ou de juxtaposer seulement des images,

l'intelligence atteint les *raisons des choses*, et le moyen a une *relation* à la fin en tant précisément qu'il a en elle sa *raison d'être*. Cette raison d'être ne peut être perçue évidemment que par la faculté qui a pour objet formel l'*être même*, et non pas la couleur ou le son, ou les faits d'expérience interne. De plus, la perception de cette raison d'être suppose la réduction du moyen et de la fin à l'unité d'une même représentation, et seule la représentation intellectuelle ramène ainsi à l'unité ce qu'elle contient. De même que, dans la preuve par les degrés des êtres, on s'élève du multiple à l'un, ici on s'élève d'une multiplicité ordonnée à une unité ordonnatrice. « *Rationis est dirigere, quia rationis est ordinare.* » (Ia IIæ, q. 90, a. 1.) L'ordre du monde exige donc une intelligence ordonnatrice.

Kant objecte : l'existence de la finalité admise, on ne peut affirmer que la raison propre de l'ordre soit dans une intelligence, ce n'est qu'une analogie ; nous disons que c'est une intelligence, parce que nous ne connaissons pas autre chose.

Si nous disons : c'est une intelligence, ce n'est point seulement parce que le hasard, l'aveugle nécessité, l'instinct ou la liberté aveugle n'expliquent rien, c'est parce que l'*ordre* suppose que le moyen a *sa raison d'être* dans la fin, et que l'intelligence est essentiellement ce qui perçoit la *raison d'être*, c'est là son objet formel. De plus l'intelligence, pure relation transcendantale à l'être, est analogue comme lui, et, pas plus que lui, n'implique en soi imperfection ; c'est une perfection absolue.

Instance : il pourrait y avoir plusieurs intelligences ordonnatrices. — Réponse : Nous voyons que toutes les forces de la nature s'harmonisent en vue d'une fin commune, ce qui suppose une intention commune. Aristote remarque à la fin du l. XII de la *Metaphysique*, contre ceux qui admettent plusieurs premiers principes : « Les choses ne veulent pas être mal gouvernées : Tant de chefs sont un mal, il ne faut qu'un seul chef[1]. » — De plus, ces mul-

1. Citation d'Homère, *Iliade* ch. II, v. 204.



tiples intelligences auraient toutes une *relation* à l'intelligible, à l'être, mais ne seraient pas l'être. En chacune d'elles il y aurait une multiplicité ordonnée, celle de la puissance de connaître et de l'objet. Il faut donc remonter à une intelligence suprême, identique à l'être, qui ait précisément ordonné à l'être toutes les intelligences inférieures.

Kant insiste : Cette preuve établit tout au plus l'existence d'une intelligence très puissante et très étendue, mais non pas infinie, elle nous conduit à concevoir Dieu comme l'architecte du monde, et non comme le créateur.

Cajetan (in Iam, q. 2, a. 3), répondait d'avance à cette objection en disant : il suffit que cette preuve conduise à une intelligence, sans préciser autrement, puisque les quatre précédentes ont établi l'existence d'un premier moteur, d'une cause première, d'un être nécessaire, d'un premier être absolument simple et souverainement parfait. Mais, si l'on y regarde de près, on s'aperçoit que l'intelligence requise par cette cinquième preuve doit être *acte pur*. Si elle ne l'était pas, il faudrait distinguer en elle l'essence et l'existence, l'intelligence et l'intellection, l'intellection et l'intelligible (cf. Ia, q. 54 a. 1, 2, 3). Or l'essence ne peut être *ordonnée* à l'existence, l'intelligence à l'être intelligible que par une intelligence supérieure qui soit identique à l'être même toujours actuellement connu.

Schopenhauer admet la finalité dans le monde, mais ne lui donne d'autre cause qu'une volonté inconsciente, dont on a un exemple dans l'instinct. M. Bergson soutient aujourd'hui une doctrine à peu près semblable. — On a répondu : c'est substituer le zoomorphisme à l'anthropomorphisme ; on n'y voit aucun avantage. Mais en réalité il n'y a pas anthropomorphisme à affirmer une intelligence, puisque l'intelligence, non pas en tant qu'humaine, mais en tant qu'intelligence, est une perfection absolue, sans trace aucune d'imperfection. Si elle est réalisée à l'*état pur* dans un être, ce n'est pas dans l'homme, c'est en Dieu. — De plus, l'instinct par lequel on voudrait la remplacer est lui-même un cas de finalité à expliquer. Enfin la cause qui a

produit l'homme doit être au moins d'égale dignité. Se contenter d'une finalité instinctive, c'est revenir à l'hylozoïsme antique et prêter à la matière des sympathies et des antipathies qui, loin d'être un principe suprême d'explication, sont elles-mêmes à expliquer. L'élément matériel le plus simple, l'atome, le cristal, bien loin de pouvoir être le principe des choses, ne s'explique que par une idée de type ou de fin que seule une intelligence a pu concevoir et lui donner.

Hartmann reconnaît que la volonté inconsciente de Schopenhauer ne peut prendre en elle aucun principe de détermination, aussi admet-il une intelligence, mais inconsciente. Mais comment une intelligence inconsciente connaîtrait-elle la fin et la raison de fin, et pourrait-elle y adapter les moyens ?

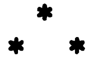
M. Lachelier (*Fondement de l'induction*, p. 63) fait une dernière instance empruntée à Hegel : Supposons que la source de l'ordre soit en Dieu, l'ordre doit être antérieur d'une certaine manière au travail intellectuel de Dieu. Donc tout ordre régulier ne suppose pas le travail d'une intelligence. Dès lors pourquoi ne pas supposer, avec l'idéalisme absolu de Hegel, que la nature est éternelle et porte en elle-même son ordre, c'est-à-dire l'Idée qui évolue ? il y aurait une finalité logique inconsciente, qui arriverait à la conscience dans l'homme.

Il est aisé de répondre. L'ordre qui demande une cause est celui qui *se fait*, qui *devient*, et non pas celui qui *est* et ne devient pas ; l'ordre qui demande une cause est encore celui qui implique une *multiplicité actuelle* de parties, et non pas celui qui est impliqué à titre de *multiplicité virtuelle* dans une unité absolue. Le devenir suppose l'être, le multiple suppose l'un, le composé suppose le simple, c'est ce qu'ont établi les preuves précédentes. L'ordre qui est en Dieu et qui a une priorité logique sur la pensée divine est celui qui est virtuellement impliqué dans l'essence même de Dieu, dont la perfection est infiniment participable, et dont l'éminente simplicité est riche d'une multiplicité virtuelle infinie (Ia, q. 14, a. 5, 6, 8, 11, 12 et q. 15, a. 1, 2). Comment cet indivi-



sible suprême condense-t-il en lui cette multiplicité ? Ceux-là commencent à le soupçonner qui embrassent toute une science dans ses principes fondamentaux ou qui parviennent, comme Mozart, à entendre une mélodie non pas successivement mais *toute à la fois* dans la loi même qui l'engendre. — Revenir au contraire à l'évolutionnisme idéaliste de Hegel, c'est poser un devenir qui est à lui-même sa raison, c'est par conséquent nier la valeur objective du principe d'identité ou de non contradiction, c'est faire sortir la conscience de la non-conscience, ou, ce qui revient au même, le plus du moins, l'être du néant.

La preuve par les causes finales conserve donc toute sa valeur, elle est certaine, d'une certitude non pas seulement physique, mais métaphysique, comme les preuves précédentes. Elle ne se fonde pas seulement sur la méthode expérimentale ou inductive, comme le soutient Stuart Mill ; sa mineure repose sur le principe de finalité, nécessaire et évident de soi, sa majeure sur le rapport immédiat et analytique de l'intelligence à l'être ou à la raison d'être.



41. Les cinq preuves-types aboutissent à cinq attributs qui ne peuvent convenir qu'à l'Etre même subsistant au sommet de tout. (Ici seulement s'achèvent les preuves de l'existence de Dieu. — Le fondement de la distinction de Dieu et du monde.)

Nous pouvons maintenant réunir les résultats de ces cinq preuves-types de l'existence de Dieu. Elles aboutissent à cinq attributs : *Primum movens*, *primum efficiens*, *primum necessarium*, *primum et maxime ens* (primum verum, primum intelligens, primum bonum), *primum gubernans intelligendo* (Cajetan, in Iam, q. 2, a. 3). Et nous avons déjà montré que chacun de ces attributs ne peut appartenir qu'à l'être en qui s'identifient l'essence et l'existence et qui pour cette raison est l'*Etre même*, *Ipsum*



esse subsistens (Ia, q. 3, a. 4). La preuve de l'existence de Dieu. ne s'achève qu'au confluent des cinq voies.

Le premier moteur, doit être son activité même, et étant acte pur dans l'ordre de l'action, il doit l'être aussi dans l'ordre de l'être, car le mode d'agir suit le mode d'être. Son essence n'est donc pas seulement susceptible d'exister, elle est l'Etre même.

La cause première, pour être incausée, doit avoir en elle-même la raison de sa propre existence. Or, elle ne peut se causer elle-même, car pour causer il faut être déjà. Elle n'a donc pas reçu l'existence, mais elle est l'existence même.

L'Etre nécessaire implique comme prédicat essentiel l'existence, c'est-à-dire doit non pas seulement *avoir* l'existence, mais *être* son existence même.

L'Etre suprême absolument simple et parfait ne saurait participer à l'existence, mais doit être l'Etre par essence.

La Première intelligence qui ordonne tout, ne peut elle-même être ordonnée à l'être, comme à un objet distinct ; il faut qu'elle soit l'Etre même toujours actuellement connu.

Tel est le terme des preuves de l'existence de Dieu, le terme de la métaphysique ascendante qui s'élève des choses sensibles à Dieu (*via inventionis*) et le point de départ de la métaphysique descendante qui juge de tout par les raisons suprêmes des choses (*via judicii*) Ia, q. 79, a. 9. On voit par là que, dans cet ordre des suprêmes raisons des choses, la vérité fondamentale est : *En Dieu seul l'essence et l'existence sont identiques*[1]. Et c'est le principe suprême de la distinction essentielle de Dieu et du monde ; cette distinction essentielle apparaît d'abord parce que Dieu est immuable, et le monde changeant (1a, 2a, 3a *via*), elle se précise parce que Dieu est absolument simple et le monde composé (4a et 5a *via*) ; elle trouve sa formule définitive lorsque Dieu apparaît comme *Celui qui est*, tandis que tout ce qui existe en dehors de lui est seulement par nature susceptible d'exister, est composé d'essence et d'existence.

1. Cf. P. Del Prado. *De Veritate fundamentali philosophiæ christianæ.* Fribourg, Suisse, 1911.

Tout cela, le sens commun le voit implicitement sans pouvoir le formuler. Il ne le démontre pas, mais, par son *instinct de l'être*, il le sent. Il a comme l'intuition vague que le principe d'identité est la loi suprême du réel, comme il est celle de la pensée, et que la réalité suprême doit être à l'être, comme A est A, absolument une et immuable et par là même transcendante, distincte de l'univers essentiellement divers et changeant. Il n'est pas nécessaire d'avoir pâli sur le *Sophiste* de Platon ou sur la *Métaphysique* d'Aristote, pour trouver un sens à cette parole de Dieu à Moïse : EGO SUM QUI SUM (*Exode*, c. III) et au commentaire de S. Augustin : « *tanquam in ejus comparatione ea quæ mutabilia facta sunt* NON SINT » (*de Civit. Dei*, l. VIII, c. XI).



On voit dès lors le sens et la portée de la preuve de Dieu par le *consentement universel*. C'est un *confirmatur*. « Comment expliquer l'universalité de la croyance en Dieu, sinon par la force persuasive des arguments que nous avons invoqués... Si la foi au divin était l'effet d'une crainte déraisonnable, ou si elle avait été imposée aux peuples par des législateurs qui auraient voulu revêtir leurs lois d'une autorité sacrée, elle aurait disparu du milieu des hommes avec les causes qui lui auraient donné naissance. Elle s'est au contraire maintenue partout, avec une ténacité que rien n'a pu vaincre[1]. » Sur l'existence de cet accord universel des peuples, cf. de Quatrefages, *L'Espèce humaine*, c. XXXV, nº 4. « L'athéisme ne se rencontre nulle part dans les races inférieures ou dans les races élevées, si ce n'est à l'état individuel ou à celui d'écoles plus ou moins restreintes. » (*Ibid.*) Voir aussi les récents travaux sur l'histoire des religions[2].

1. VACANT, *Etudes sur le Concile du Vatican*, t. I, p. 323.
2. Dans son ouvrage « *La Religion des primitifs* », p. 464, Mgr LE ROY montre que dans toutes les religions on trouve « la croyance en un être suprême, créateur, organisateur et maître du monde, en même temps que père des hommes ».

Il est enfin une dernière preuve de l'existence de Dieu, c'est celle qui se tire des effets surnaturels comme le miracle. Toute œuvre surnaturelle, naturellement connaissable, qui ne peut s'expliquer que par l'action divine, fournit à elle seule une preuve de l'existence de Dieu. C'est le cas de tout fait sensible extraordinaire qui dépasse manifestement toutes les forces de la nature, comme la résurrection d'un mort ou la multiplication des pains. Cette preuve est accessible au sens commun, qui saisit vaguement (mais avec certitude) dans un fait miraculeux, comme la résurrection d'un mort, une relation immédiate à l'*être*, son objet formel, et à la cause propre de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire à Dieu. C'est cette intuition qui empêche la raison spontanée de s'émouvoir de l'objection des philosophes ennemis du miracle : nous ne connaissons pas toutes les forces de la nature. Sans doute, mais nous connaissons un effet tellement profond et universel qu'il ne peut être produit que par la cause première et universelle, cet effet, c'est l'*être même* (Ia, q. 45, a. 5 et q. 105, a. 6, 7, 8). Et le miracle, apparaît à l'intuition de l'intelligence spontanée comme une production exceptionnelle de l'être, assimilable à la création ou comme une modification *immédiale* de l'être comme être, de ce qu'il y a en lui de substantiel. C'est le cas de la multiplication des pains et de la résurrection. Elles supposent un agent ayant sur l'être, sur la substance, sur la matière, un pouvoir *immédial*, ou capable de s'exercer sans modifications accidentelles préalables[1]. La réunion *substantielle* de l'âme au corps ne peut être l'effet que d'une cause capable d'atteindre *immédiatement* la substance même de

1. Dieu seul a sur l'être même des choses, sur la substance, sur la matière une puissance non seulement médiate (par l'intermédiaire des accidents) mais *immédiate*. Or, la réunion substantielle de l'âme au corps, sans dispositions accidentelles préalables, suppose cette puissance immédiate. Donc Dieu seul peut la réaliser. Seul l'auteur de la vie peut rendre la vie à ce qui est mort. Les agents naturels ne peuvent produire une substance vivante que par voie de génération, à la suite de dispositions accidentelles indispensables. Cf. Ia, q. 45, a. 5, q. 105, a. 1 ; q. 110, a. 2 et 4. IIIa, q. 75, a. 4. *Supplément de la Somme*, q. 75, a. 3.

l'être. Pour voir ainsi dans un fait miraculeux le *doigt de Dieu*, il n'est pas nécessaire d'avoir la foi, il suffit de ce sens inné de l'*être*, qui est la raison naturelle ou sens commun.

Comme le montre M. Vacant[1], « cette démonstration de l'existence de Dieu se corrobore, lorsqu'elle s'appuie sur un groupe de faits, où l'action d'une providence surnaturelle de Dieu est manifeste ». La vie de l'Église, sa propagation admirable, sa sainteté éminente, son inépuisable fécondité en toutes sortes de biens, prouvent avec évidence qu'il a existé de toute éternité un être source de toute justice, de toute bonté et sainteté, et qui ne peut être que la Justice, la Bonté, la Sainteté même.

L'existence du mal physique et du mal moral, nous l'avons vu plus haut (nº 34), ne peut nous faire douter de l'existence de Dieu. Le mal moral, autrement grave que le mal physique, loin de s'opposer à l'existence de Dieu, suppose cette existence, puisqu'il n'est en fin de compte qu'une offense à Dieu. De quelque ordre qu'il soit, si le mal existe, c'est que Dieu l'a permis pour manifester sa puissance et sa bonté, « car il ne l'eût jamais permis, comme le dit S. Augustin (*Enchiridion*, c. XI), s'il n'avait assez de puissance et de bonté pour tirer le bien du mal même ».

Telles sont les preuves de l'existence de Dieu : elles engendrent une certitude non pas morale, non pas physique, mais métaphysique ou absolue. Il est *absolument* certain que *Dieu existe*, que l'*Etre le plus grand qui se puisse concevoir existe* ; la négation de cette proposition entraînerait en effet la négation du principe de causalité, du principe de raison d'être, et en fin de compte la négation du principe de non-contradiction. Le système hégélien en est la preuve historique : pour avoir voulu nier l'existence du vrai Dieu, transcendant distinct du monde, il a dû mettre la contradiction à la racine de tout. Il faut choisir : Dieu ou l'absurdité radicale.

---

1. *Etudes sur le Conc. du Vatican*, I, p. 174.



DEUXIEME PARTIE

La Nature de Dieu et ses Attributs

CHAPITRE I[er]

LE CONSTITUTIF FORMEL DE LA NATURE DIVINE SELON NOTRE MODE IMPARFAIT DE CONNAITRE

42° Le Problème : La Déité telle qu'elle est en soi reste naturellement inconnaissable, mais parmi les perfections divines qu'elle contient formellement dans son éminence, et que nous connaissons naturellement, n'en est-il pas une qui ait la priorité sur les autres ? — Différentes solutions. — Après avoir établi que Dieu existe, il nous faut dire ce qu'il est. Nous avons démontré plus haut (n° 32 que la raison peut atteindre quelque chose de l'essence divine, mais qu'elle est incapable de connaître positivement ce qui constitue en propre la Déité (quidditative). « Naturellement en effet, dit S. Thomas[1], nous ne pouvons connaître Dieu que dans le miroir des créatures, par ce qui se reflète de lui dans son œuvre[2]. Or, les œuvres divines ne sauraient être adéquates à la vertu ou puissance infinie qui les a produites, et ne peuvent avoir avec elle qu'une ressemblance défectueuse, très éloignée ; de telle manière qu'elles offrent dans un état de multiplicité et de division les attributs qui forment une unité absolument simple dans la cause première. Ainsi, en un sens, le soleil contient

1. Ia q. 13, a. 5. — Ia, q. 12, a. 12.

2. L'objet propre ou proportionné d'une intelligence créée est en effet l'être créé ; et l'objet propre d'une intelligence créée unie à un corps est l'essence des choses sensibles ou l'intelligible dans le sensible. Cf. Ia, q. 12, a. 4, voir plus loin n° 47 l'invisibilité de Dieu.

éminemment les formes variées de l'énergie que nous constatons sur la terre ; (ainsi la lumière contient les couleurs ; et dans un ordre plus élevé, l'âme humaine réunit dans son unité la perfection de l'âme sensitive et de l'âme végétative, qui existent dans l'animal et dans la plante[1].) Toutes les perfections qui sont multiples et séparées dans les créatures se trouvent donc réunies dans la simplicité éminente de la Déité. » Cela ressort surtout de la preuve par les degrés des êtres (4a *via*) qui s'élève du multiple à l'un, du composé au simple, et de l' mparfait au parfait (cf. *supra*, nº 39.)

S. Thomas traite longuement de cette question à propos des noms divins Ia, q. 13, a. 5. « Lorsque, dit-il, nous attribuons à une créature une perfection, le nom de cette perfection ne désigne qu'elle, en tant qu'elle se définit et se distingue des autres, ainsi dans l'homme la sagesse n'est pas son essence, ni son existence, ni sa puissance. Lorsque, au contraire, nous disons de Dieu qu'il est sage, nous n'entendons pas signifier en lui quelque chose de distinct de son essence, de son existence, ou de sa puissance. Ainsi le mot sage (ou le mot être), quand on l'affirme de l'homme circonscrit, enveloppe, comprend la chose qu'il signifie, mais quand on l'affirme de Dieu il reste au-dessous de la chose signifiée, il l'abandonne comme un objet qu'il ne peut comprendre, comme une perfection qui dépasse infiniment tous les sens dont il est susceptible[2]. — Ainsi les noms ne

1. Ce ne sont là que des analogies fort éloignées. L'énergie solaire en effet n'est pas *d'ordre* supérieur à l'énergie terrestre. La lumière n'est pas non plus d'ordre supérieur aux couleurs. De plus, les couleurs ne sont en elle que virtuellement et non formellement. — Enfin l'analogie de l'âme humaine contenant éminemment et formellement la vie sensitive et végétative est encore fort défectueuse, car c'est univoquement que la vie sensitive convient à l'homme et aux bêtes ; tandis que rien ne peut convenir univoquement à Dieu et à la créature.

2. « Cum hoc nomen *sapiens*, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam ; non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eamdem rationem hoc nomen, sapiens, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis prædicatur... sed analogice tantum. » Ia, q. 13, a. 5.

peuvent avoir absolument le même sens, lorsqu'on les affirme de Dieu ou de l'homme, aucun ne peut se prendre *univoquement* dans l'un et l'autre cas. »

« Cependant on ne peut dire, comme plusieurs l'ont fait, que les mêmes noms affirmés de Dieu et des créatures sont équivoques purement et simplement (de telle sorte qu'il n'y aurait aucune similitude entre l'être incréé et l'être créé). S'il en était ainsi, on ne pourrait rien connaître ni démontrer de Dieu par les créatures, il y aurait toujours une équivoque dans les raisonnements, un même terme serait employé en des sens tout différents, à la faveur d'une simple ressemblance verbale. Comment le Philosophe aurait-il pu démontrer tant d'importantes vérités touchant l'Auteur de toutes choses ? Comment l'Apôtre aurait-il pu dire, *Rom.*, I, 20 : « Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles à l'intelligence, par les choses qui ont été faites

« Si les noms des perfections absolues attribuables à Dieu et à la créature ne sont ni univoques, ni équivoques, que sont-ils ? Ils sont analogues. C'est dire qu'ils désignent des choses essentiellement différentes qui ont entre elles une certaine proportion. »

Nous avons prouvé plus haut (nº 29) la valeur transcendante ou analogique des notions premières qui expriment des perfections absolues ; ces perfections, avons-nous dit, sont attribuables à Dieu non pas seulement par métaphore, comme lorsque nous disons de Dieu qu'il est irrité, mais au sens propre ; elles n'impliquent, en effet, aucune imperfection et ne s'opposent donc en rien à l'Etre souverainement parfait. (Ia, q. 13, a. 2, a. 3 et a. 6.)

Attribuables à Dieu selon leur *sens propre*, ou formellement, ces notions désignent pourtant des choses essentiellement différentes en Dieu et dans la créature. Ainsi, déjà dans l'ordre créé, la notion de connaissance qui s'applique, selon son sens propre, à la sensation et à l'intellection, désigne dans ces deux cas des choses essentiellement différentes et seulement analogues ou proportionnelles. La sensation est au sensible, ce que l'intellec-



tion est à l'intelligible. Ce qui permet de dire que l'une et l'autre est connaissance.

De même nous disons : la cause première est à son existence ce que la créature est à son existence, la cause première est à sa bonté ce que la créature est à la sienne. Ce qui permet de dire analogiquement que Dieu est être, et qu'il est bon.

Le *mode divin* de ces perfections ne nous est naturellement connaissable que d'une façon *négative et relative*. Ainsi nous disons que l'être de Dieu est infini, c'est-à-dire non fini, non limité. Ou encore, relativement à la bonté des êtres créés, nous disons de Dieu qu'il est le souverain Bien. La voie de *causalité* nous permet d'affirmer l'existence de Dieu et de ses perfections, les voies de *négation* et d'*éminence* déterminent très imparfaitement le mode de ces attributs. (Ia, q. 13, a. 3.)

Nous aurons à expliquer plus loin, c. III, comment ces perfections absolues peuvent s'identifier formellement dans l'éminence de la Déité sans se détruire, sans cesser d'être formellement en elle[1].

Ce qu'il importe de remarquer ici, c'est que la raison formelle de Déité dans ce qui la constitue en propre reste naturellement inconnaissable. Et c'est la preuve qu'il existe en Dieu un ordre de vérités surnaturelles (Ia, q. 12, a. 4). Cajetan ne fait que reproduire la doctrine de S. Thomas, lorsqu'il dit, en rappelant les termes de Denys, que la raison formelle de Déité est supérieure à celles d'être,

1. Le texte classique de S. Thomas sur ce point est le suivant in I *Sent.* d. 2, q. 1, a. 3, 0. « Quod Deus excedat intellectum nostrum est, *ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri qui deficienter se habet ad eam comprehendendam.* Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus ; et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re, quæ Deus est, non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istæ conceptiones ei aptentur. » Voir l'explication de ce texte donnée par les thomistes au début de leur traité de Dieu, par exemple BILLUART, *De Deo*, diss. II, a. III, item JEAN DE SAINT-THOMAS, GONET.

d'unité, de bonté. « Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim *super ens* et *super unum*, etc.[1] »

La déité contient formellement l'être, l'unité, la bonté, mais elle leur est supérieure, et c'est à ce titre qu'elle peut les identifier dans son éminence sans les détruire.

Tous les thomistes disent également : il n'y a entre les attributs divins aucune distinction réelle ou formelle antérieure à la considération de notre esprit. Déjà dans la créature, le genre et la différence spécifique (par exemple, dans l'homme l'animalité et la rationabilité) ne sont pas distincts antérieurement à la considération de notre esprit ; aussi disons-nous qu'ils sont seulement *distincts virtuellement*, ou que la réalité fonde cette distinction, qui n'est actuelle que dans notre esprit. Entre les attributs divins, *la distinction*

1. Cajetan fait cette remarque à propos de la Sainte Trinité in Iam, q. 39, a. 1, nº VII : « Sicut in Deo, *secundum rem*, sive *in ordine reali*, est una res non pure absoluta, nec pure respectiva, nec mixta aut composita aut resultans ex utraque ; sed *eminentissime et formaliter* habens quod est respectivi (imo multarum rerum respectivarum) et quod est absoluti : ita *in ordine formali* seu *rationum formalium*, secundum se, non quoad nos loquendo, est in Deo *unica ratio formalis*, non pure absoluta, nec pure respectiva, non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis ; sed *eminentissime ac formaliter* continens quidquid absolutæ perfectionis est, et quidquid Trinitas respectiva exigit. Oportet autem sic esse, quia oportet cuilibet simplicissimæ rei secundum se maxime uni, respondere *unam adæquatam rationem formalem* : alioquin non esset per se primo unum intelligibile a quovis intellectu. — Et confirmatur : quia Verbum Dei unicum tantum est. Constat enim verbum, si perfectum est, adæquare id cujus est.

« Fallimur autem ab absolutis et respectivis ad Deum procedendo, eo quod distinctionem inter absolutum et respectivum quasi priorem re divina imaginamur ; et consequenter illam sub altero membro oportere poni credimus. Et tamen est totum oppositum. Quoniam *res divina prior est ente* et omnibus differentiis ejus ; est enim *super ens* et *super unum* etc. »

De même Cajetan remarque in Iam, q. 13, a. 5, nº VII : « Ita ratio formalis *sapientiæ*, et ratio formalis *justitiæ*, elevantur *in unam rationem formalem superioris ordinis*, scilicet *rationem propriam Deitatis*, et sunt una numero ratio formalis *eminenter* utramque rationem continens, non tamen *virtualiter*, ut ratio lucis continet rationem coloris, sed *formaliter*, ut ratio lucis continet rationem virtutis calefactivæ. »

S. Thomas avait dit équivalemment « Deus autem in se consideratus est *omnino unus et simplex*, sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in seipso est, videre. » Ia, q. 13, a. 12.



virtuelle est moindre encore. Nous sommes en effet fondés à concevoir le genre comme potentiel et imparfait, et la différence spécifique comme une perfection extrinsèque à lui, qui se surajoute et le détermine. Or il n'y a pas en Dieu de fondement à une pareille distinction virtuelle : nous ne sommes pas fondés à concevoir une perfection divine comme potentielle, imparfaite, déterminée par une autre perfection divine qui lui serait extrinsèque. Par suite, même selon notre mode très imparfait de connaître, les attributs divins doivent être conçus non point comme extrinsèques les uns aux autres, mais comme se contenant *actuellement* les uns les autres de façon *implicite*, sans pourtant se contenir *explicitement*, ce qui nous amènerait à une pure distinction verbale. Parmi les distinctions virtuelles, c'est donc la moindre qui se puisse concevoir[1].

On voit par là qu'il est impossible de connaître naturellement le constitutif formel de la nature divine telle qu'elle est en soi.

Pour atteindre Dieu, selon la raison propre et intime de *Déité*, il faut une révélation surnaturelle ; seule la foi divine nous permet ici-bas de connaître obscurément le mystère de la vie intime de Dieu, mais pour savoir avec évidence ce qu'est la Déité, il faudrait la voir immédiatement, comme les bienheureux. Alors seulement on verrait le mode intime selon lequel les perfections divines naturellement

1. Tel est l'enseignement commun des thomistes, voir JEAN DE SAINT-THOMAS, GONET, CONTENSON, BILLUART, au début de leur traité de Dieu. Cf. par exemple BILLUART, *De Deo*, dissert. II, a. II, § III : « Divina attributa non distinguuntur a se invicem et ab essentia, neque relationes ab essentia distinctione actuali formali, vulgo Scotistica. — Attributa divina a se invicem et ab essentia, item relationes ab essentia distinguuntur *distinctione virtuali*, seu rationis ratiocinatæ, non quidem majori quæ sit per modum excludentis et exclusi, sed *minori* quæ est per modum impliciti et expliciti. »

Lorsque les thomistes disent que l'essence divine contient *actuellement et implicitement* ses attributs, il s'agit de l'essence divine selon notre mode de connaître : ainsi, qui parle de l'*Etre par soi* ne parle pas *explicitement* de sa *Justice*. Mais l'essence divine telle qu'elle est en soi, selon la raison propre, intime et éminente de Déité, contient tous ses attributs *actuellement et explicitement*.

connaissables s'identifient sans se détruire dans son éminence.

Mais s'il n'est pas possible de connaître naturellement ce qui constitue la Déité telle qu'elle est en elle-même, parmi les perfections absolues naturellement connaissables qu'elle contient formellement et éminemment n'en est-il pas une, qui, selon notre mode imparfait de connaître, soit le principe foncier de la distinction de Dieu et du monde et la source de tous les attributs divins. S'il en est ainsi, cette perfection mériterait le nom de constitutif formel de l'essence divine, du point de vue logique de notre connaissance imparfaite. Elle serait en Dieu ce que la rationabilité est chez l'homme, le principe spécifique qui le distingue des autres êtres et d'où dérivent ses propriétés.

Les perfections divines, telles qu'elles sont *en elles-mêmes*, non distinctes, sont égales, en ce sens qu'aucune n'est plus parfaite que les autres, et elles s'impliquent mutuellement. Mais, pour autant qu'elles sont distinctes selon notre mode de connaître, et analogiquement semblables aux perfections créées, il n'est pas impossible de trouver un ordre parmi elles, relativement à une première[1].

*
* *

La question ainsi posée a reçu chez les scolastiques plusieurs solutions, qu'il faut brièvement indiquer.

1° Les *nominalistes* avec Ockam ne veulent voir dans aucune des perfections absolues la raison des autres. C'est parfaitement conforme à leur théorie sur les universaux. Pour eux, une essence n'est qu'une collection d'individus ; une substance est la collection de ses différents caractères : de même l'essence divine n'est que la collection de toutes les perfections, il n'y a pas à chercher une priorité logique de l'une d'entre elles sur les autres. Les nominalistes d'ailleurs n'admettaient entre les attributs divins qu'une distinction

1. Cf. BILLUART, *de Deo*, diss. II, a. 3. Appendix.



verbale de raison raisonnante, comme entre Tullius et Cicéron.

Cette opinion nominaliste conduit à l'agnosticisme, il ne serait plus possible en effet de déduire d'une perfection divine fondamentale les autres attributs divins, l'immutabilité absolue par exemple n'aurait pas de priorité logique sur l'éternité. La science théologique ne serait plus possible.

2° *Scot* met le constitutif formel de l'essence divine dans l'*infinité radicale* qui est selon lui l'exigence de toutes les perfections possibles, de plus ces perfections seraient formellement distinctes en Dieu antérieurement à toute considération de notre esprit.

Les thomistes rejettent cette opinion, parce que l'infinité radicale ou l'exigence de toutes les perfections ne se conçoit pas, disent-ils, sans un sujet dont l'essence contient précisément cette exigence. Cette dernière, loin de constituer l'essence divine, la suppose et se fonde sur elle. Nous verrons en effet, que l'infinité se déduit de ce que Dieu est l'Etre même subsistant. (Ia, q. 7, a. 1.) L'infinité est en outre un mode de chacun des attributs divins et non le principe d'où ils dérivent. Enfin la simplicité de Dieu ne permet pas d'admettre que les perfections divines soient formellement distinctes les unes des autres avant toute considération de notre esprit. Dieu serait un *cumulus* de perfections et non la Perfection même.

3° Plusieurs théologiens, parmi lesquels les thomistes, Jean de Saint-Thomas, Gonet, Billuart, estiment que le constitutif formel de l'essence divine est l'*intellection* subsistante et toujours actuelle, ce qui rappelle la νόησις νοήσεως νόησις d'Aristote.

Leur principal argument est le suivant : L'essence divine doit être constituée par le plus parfait des degrés métaphysiques de l'être. Or, le plus parfait de ces degrés est l'intellection, selon la gradation ascendante que nous remarquons parmi les êtres : les créatures inanimées n'ont que l'être, au-dessus d'elles apparaît la vie, et la forme supérieure de la vie est l'intelligence.



Cette opinion est absolument différente de l'intellectualisme absolu, tel qu'on le trouve par exemple chez Hégel, d'après lequel l'être se ramène à la pensée, ce qui conduit au panlogisme et à la négation de la liberté.

4° Plus communément les théologiens voient dans l'*Etre même subsistant par soi*, ou *l'aséité* (Ens a se), le constitutif formel de la nature divine, c'est à-dire ce qui la distingue foncièrement de toute nature créée et ce qui est le principe d'où toutes les perfections divines, y compris l'intellection, se peuvent déduire. Dieu serait avant tout « *Celui qui est* » comme il fut révélé à Moïse, *Exode*, c. III. Aristote disait équivalemment : Dieu est l'*Acte pur*. Parmi les thomistes, c'est le sentiment de Capreolus, Bannez, Gotti, Contenson, Ledesma, del Prado, etc., et dehors de l'école de S. Thomas celui de Molina, Vasquez, Torres, etc.

Avant d'examiner la valeur de ces deux dernières opinions, indiquons les principales solutions données en dehors de l'École.

5° Certains ont incliné à admettre la priorité de la *bonté* sur tous les autres attributs, ce qui rappelle le fameux texte de Platon : « Aux dernières limites du monde intelligible, est l'idée du Bien, ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, idée que l'on aperçoit à peine, mais que l'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon, que dans le monde intelligible c'est elle qui produit directement la vérité et l'intelligence. Quelque belles que soient la science et la vérité, tu peux assurer, sans craindre de te tromper, que le Bien les surpasse en dignité. » *République*, VII, 517 D.

6° Des volontaristes modernes comme Secrétan ont voulu voir enfin le constitutif formel de la nature divine dans la *liberté*. L'être absolu, pour être *ratio sui*, doit être, selon Secrétan, l'absolue liberté, liberté à la seconde puissance, libre d'être libre. « Substance, il se donne l'existence ; vivant, il se donne la substance ; esprit, il se donne la vie ; absolu, il se donne la liberté... L'esprit fini est à la fois esprit et nature et non pas seulement esprit. La perfection de l'esprit serait d'être pur

esprit, sans nature : l'esprit pur n'est que ce qu'il fait, c'est-à-dire qu'il est l'absolue liberté... *Je suis ce que je veux* ; cette formule est donc la bonne[1]. — De même Lequier pour qui la vérité fondamentale dans l'ordre d'invention est, non pas le principe d'identité, mais l'existence de la liberté humaine, devait admettre que la vérité fondamentale de l'ordre déductif, la vérité principe de toutes les autres, est l'existence de la liberté divine. Aussi soutenait-il avec Secrétan que Dieu a voulu restreindre sa prescience à l'égard de nos actes pour nous laisser libres[2]. M. Boutroux a soutenu une doctrine voisine : « En lui (en Dieu) la puissance ou la liberté est infinie, elle est la source de son existence, qui de la sorte n'est pas sujette à la contrainte de la fatalité. L'essence divine coéternelle à la puissance, est la perfection actuelle. Elle est nécessaire d'une nécessité pratique, c'est-à-dire mérite absolument d'être réalisée, et ne peut être elle-même, que si elle est réalisée librement[3]. » Récemment en Allemagne, le Dr Hermann Schell admettait que Dieu n'est pas seulement *ratio sui*, mais *causa sui*.

Il est difficile de concevoir d'autres solutions du problème du constitutif formel de la nature divine ; l'on donne la priorité à l'*Etre*, ou au *Bien*, ou à l'*Infini*, ou à l'*intellection* ou la *liberté*. Que l'on considère en Dieu le sujet ou l'objet, on ne saurait trouver d'autres réponses.



43° Le constitutif formel de la nature divine n'est ni la volonté libre, ni le bien. — On s'explique aisément que l'École n'ait jamais pensé à mettre dans la liberté le constitutif formel de l'essence divine. Il est, en effet, impossible de concevoir la liberté antérieure à l'intelligence. Secrétan lui-même l'avoue, sans avoir l'air de se douter que cet

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e éd., t. I, liv. XV, p. 361-370.
2. Cf. Lequier, *La recherche d'une vérité première* (fragments posthumes), p. 82-85.
3. *Contingences des Lois de la Nature*, 3e éd., p. 156.

aveu est la ruine même de son système libertiste. « Une liberté sans intelligence est impossible, dit-il ; elle se confondrait avec le hasard, qui n'est pas une forme de la causalité, mais sa négation... Une puissance qui déterminerait elle-même sans conscience la loi suivant laquelle elle se réalise! Il n'y a là que des mots contradictoires. Non, l'être libre est intelligent ; il est inutile d'insister sur ce point[1]. » « Mais tout au contraire, remarque à ce sujet M. Pillon dans l'examen de cette philosophie, il importe beaucoup d'y insister », car il faudrait dire si l'intelligence dans l'Absolu conditionne la liberté comme chez nous, ce qui serait la ruine du système de Secrétan, ou si c'est l'inverse et si « la liberté absolue se confond avec cette contingence radicale dont on nous dit qu'elle est la négation de la causalité. Voilà le dilemme qui se posait et qui méritait bien quelque attention. Secrétan passe outre, sans faire aucun effort pour y échapper[2]. » Tandis que la liberté ne se conçoit pas sans l'intelligence qui délibère, l'intelligence se conçoit sans la liberté ; l'intelligence est donc première, c'est la liberté, nous allons le voir, qui est dérivée. La thèse libertiste conduit d'ailleurs à soutenir, avec Ockam et Descartes, que Dieu a établi la distinction du bien et du mal par un décret purement arbitraire. S. Thomas voyait un blasphème dans cette doctrine[3]. C'est là « déshonorer » Dieu, comme le dit Leibnitz. « Pourquoi (Dieu) ne serait-il donc pas aussi bien le mauvais principe des manichéens que le bon principe des orthodoxes[4] ? »

Il n'est pas moins contradictoire de soutenir que Dieu est *cause de lui-même*. Pour causer, il faut être, « *nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum* », dit S. Thomas, Ia, q. 3, a. 4. Dieu ne peut être que *ratio sui*, en tant que son essence dans sa raison formelle implique

1. *La Philosophie de la liberté*, 2e éd., t. I, 17e leç., p. 403.
2. PILLON, *La Philosophie de Secrétan*, p. 33.
3. *De veritate*, q. 23, a. 6 : « Dicere quod ex simplici voluntate dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiæ, quod est blasphemum ».
4. LEIBNIZ, *Théodicée*, II, § 176 et 177.

l'existence actuelle, et c'est précisément ce que veut dire le mot *aséité*. Dieu est *a se*, par soi, sans être cause de lui-même. De même dans l'ordre d'invention, le principe de causalité n'est pas le principe suprême, il n'est qu'un dérivé du principe de raison d'être, qui se rattache lui-même au principe d'identité.

Nous ne saurions admettre non plus que le constitutif formel de l'essence divine soit le *Bien*. S. Thomas a montré Ia, q. 5, a. 2, *Utrum bonum sit prius secundum rationem quam ens* ? que l'*être* a une priorité logique sur le bien. La raison formelle de bien ajoute quelque chose à celle d'être : le bien, c'est l'être arrivé à sa plénitude, à sa perfection et capable d'attirer l'appétit, le désir, de provoquer l'amour, de perfectionner et de rendre heureux ; *Bonum est quod omnia appetunt*. D'un mot : le bien c'est l'être en tant que *désirable*, et s'il s'agit du bien honnête, auquel notre activité est essentiellement ordonnée, c'est l'être en tant que *devant* être désiré. Par là même, la notion de bien est moins simple, partant moins indépendante, moins absolue, moins universelle que la notion d'être. L'être loin de supposer le bien, est supposé par lui et reste la notion première. Nous verrons que Dieu n'est le Souverain Bien que parce qu'il est la plénitude de l'être, l'Etre même subsistant. De même l'intelligence spécifiée par l'être est supérieure à la volonté spécifiée par le bien, et c'est pourquoi elle la dirige[1].

Mais si *en soi* et *absolument* (*simpliciter*) l'être a une priorité sur le bien, *à un point de vue* (*secundum quid*) le bien a une priorité sur l'être. C'est ce que S. Thomas explique Ia, q. 5, a. 2, ad 1um : « *Au point de vue de la causalité*, le bien a une priorité sur l'être. Le bien est en effet ce qui est désirable, et à ce titre a raison de fin. Or, la cause finale est la première de toutes, l'agent n'agit qu'en vue d'une fin, et c'est de lui que la matière reçoit la forme. Au point de vue de la causalité, le bien a donc une priorité sur l'être, comme la cause finale a une priorité sur la cause formelle, et c'est

1. Cf. Ia, q. 82, a. 3. *Utrum voluntas sit altior quam intellectus.*



pour ce motif que Denys (*De div. nom.*, c. v), parmi les noms qui expriment la causalité divine ou le rapport de Dieu aux créatures, place le bien avant l'être. » Ainsi donc, *pour nous ou relativement à nous*, dans ses rapports de causalité avec nous, Dieu est avant tout le bon Dieu, le Bien même : *Bonum est essentialiter diffusivum sui*. Et c'est ce qu'il y a de vrai dans le fameux texte de Platon que nous avons cité. Mais si l'on considère Dieu *en lui-même* et non plus relativement à nous, Dieu est avant tout l'*Etre même*. L'Etre est, en soi et absolument, antérieur au Bien.

Par cette distinction profonde, S. Thomas concilie sa doctrine avec celle des augustiniens, qui au lieu de considérer l'objet de la théologie en lui-même, le considéraient *par rapport à nous*, en fonction de l'appétit ou de la volonté et de ses deux actes le *frui* et l'*uti*. C'est le principe de la division des *Sentences* de Pierre Lombard, Dieu y est avant tout l'être dont on ne peut se servir mais dont on doit jouir, tandis que les choses créées sont faites pour être utilisées, en vue de l'éternelle jouissance. Au contraire, dans la *Somme Théologique* de S. Thomas qui considère l'objet de la Théologie *en lui-même*, Dieu est avant tout le Premier Etre. « Autant que nous pouvons en juger par notre intelligence, le bien, l'action, le désir, sont essentiellement de l'être, et un certain mode de l'être ; il nous est impossible de dire que l'être est essentiellement un mode du bien, de l'action. La conception ontologique déborde en universalité la conception dynamique, elle l'englobe et n'est pas englobée par elle[1]. »

Nous croyons qu'on a beaucoup trop exagéré ces derniers temps l'opposition qui existerait entre le point de vue de S. Augustin et celui de S. Thomas[2]. S Augustin se place

1. P. GARDEIL. *Du Donné révélé à la théologie*. Paris, 1910, p. 279-284 et art. *Bien* du même auteur dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*. Le P. Gardeil dans le premier de ces travaux insiste plutôt sur la différence des points de vue augustinien et thomiste, sans exclure la possibilité de les concilier.

2. Cette exagération se retrouve en plusieurs articles parus dans les *Annales de Philosophie chrétienne* de 1905-1913. On la rencontre aussi chez certains historiens favorables au thomisme, et qui se placent à un point de vue opposé à celui des *Annales*.



surtout au point de vue psychologique et moral, S. Thomas au point de vue métaphysique ; il n'y a point là contrariété, mais subordination. Et S. Thomas lui-même a concilié ces deux points de vue dans la distinction que nous venons d'expl quer : suivant que l'on considère Dieu en lui-même ou seulement par rapport à nous.

*
* *

44° Le constitutif formel de la nature divine est-il l'Etre même, ou la Pensée subsistante ? — Pour déterminer ce qu'est la nature de Dieu, S. Thomas Ia, q. 3, commence par établir que Dieu est *Esprit pur*[1], et ensuite qu'il est l'*Etre même*[2], Il y a là, croyons-nous, la réponse au problème qui nous occupe.

Dieu est *Esprit pur*. Comment aurait-il un corps ? Si parfait que fût ce corps, si subtil, si délicat, si vivant, il serait toujours moins noble que l'âme divine dont il recevrait la vie, il serait donc en Dieu quelque chose d'imparfait, de limité. Ce corps ne serait pas la vie, il participerait seulement à la vie[3]. Ce corps ne saurait être premier moteur, principe de tout mouvement, il serait mû lui-même[4]. Ce corps ne saurait être principe de tout ordre[5], il serait lui-même organisé. Il constituerait enfin avec l'âme divine un composé, plus parfait que ses parties, et tout composé demande une cause qui en ait réuni les éléments (cf. n° 26). Le premier être, avons-nous dit, doit être absolument simple[6], plus simple qu'un pur diamant, il doit donc être pur esprit.

Il n'a point de sens, il n'a point d'yeux, mais un regard tout spirituel. Il n'a point de passions ou d'émotions, mais

1. Ia, q. 3, a. 1, Utrum Deus sit corpus. a. 2, Utrum in Deo sit compositio formæ et materiæ.
2. Ia, q. 3, a. 4, Utrum in Deo sit idem essentia et esse.
3. Ce qui serait contraire à la 4a via.
4. Ce qui serait contraire à la 1a via.
5. Ce qui s'opposerait à la 5a via.
6. Cf. 4a via.

un amour tout spirituel, et ce ne sera que par métaphore que nous parlerons de sa colère, pour désigner les rigueurs de sa justice.

Ici-bas nous ne concevons positivement l'esprit pur que par ce qu'il a de commun avec le corps, nous disons qu'il est substance, qu'il agit ; mais nous n'atteignons ce qui le constitue en propre que négativement et relativement à l'objet de notre expérience. Négativement, nous disons qu'il est immatériel, incorporel, c'est-à-dire sans corps et sans matière. Relativement à ce qu'il y a de plus noble dans l'ordre sensible, nous essayons de le décrire, nous le comparons à la lumière, nous disons un esprit lumineux, et nous ajoutons qu'il est d'un ordre supérieur à la lumière corporelle. Sachant très bien qu'un esprit n'a aucune des trois dimensions de l'espace, nous lui appliquons par analogie ces dimensions, nous disons un esprit élevé, un esprit profond, un esprit très étendu, une vaste intelligence qui voit de haut et de loin. Par analogie avec la résistance des corps, nous parlons encore d'un esprit ferme, ou inconsistant, souple ou subtil. Lorsque nous voulons désigner ce qu'il y a de plus subtil dans l'intelligence, nous sommes réduits à parler de la fine pointe de l'esprit.

Alors même que nous connaîtrions positivement ce qui constitue l'esprit pur, nous ne saurions pas pour cela ce qui constitue formellement la nature de Dieu. L'esprit pur en effet peut être créé, notre intelligence créée est d'ordre purement spirituel, et la foi nous dit qu'il existe des anges. Or l'ange est plus inférieur à Dieu, qu'un grain de poussière n'est inférieur à l'ange. Que nous considérions les milliers d'anges des hiérarchies célestes, ou les milliers de soleils des nébuleuses, ou les milliers de grains de sable du bord de la mer, tout cela, en un sens, est également infime par rapport à Dieu : entre le grain de poussière et Dieu il y a l'infini, entre l'ange et Dieu il y a également l'infini.

Quel est donc vraiment le nom de Dieu, s'il ne suffit pas pour le nommer de dire, qu'il est Esprit pur ?

Dieu lui-même nous a dit son nom. Il l'a révélé à Moïse du milieu du buisson ardent : « Quand j'irai, dit Moïse, vers



les enfants d'Israël et que je leur dirai : le Dieu de vos pères m'envoie vers vous, s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je ? » et Dieu dit à Moïse : « *Je suis Celui qui suis.* C'est ainsi, ajouta-t-il, que tu répondras aux enfants d'Israël : *Celui qui est* m'envoie vers vous[1]. » Celui qui est, en hébreu Yahvéh, dont on a fait Jéhovah. « C'est là mon nom pour l'éternité, c'est là mon souvenir de génération en génération[2]. »

On lit de même dans le dernier livre du Nouveau Testament, Apocalypse I, 4 et 8 : « Je suis l'alpha et l'oméga, dit le Seigneur, *Celui qui est*, qui était, et qui vient, le Tout-Puissant. »

Ainsi Dieu s'est souvent révélé à ses saints, comme par exemple à sainte Catherine de Sienne : « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas. »

Dieu n'est pas seulement esprit pur, il est l'*Etre même qui subsiste immatériel au sommet de tout*, au delà de toutes les limites que peuvent imposer l'espace, la matière, ou une essence spirituelle finie. Cela ressort surtout de la 4e preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres. (Cf. nº 39.)

L'Etre même subsistant, ou l'*Acte pur*, comme disait Aristote, n'est-ce pas le constitutif formel de la nature divine, du point de vue de notre connaissance imparfaite ?

Il semble facile de l'établir[3] :

Ce qui constitue formellement la nature divine, selon notre mode imparfait de connaître, est ce que nous concevons en Dieu comme le principe foncier qui le distingue des créatures et d'où se déduisent ses attributs.

Or, c'est parce que Dieu est l'Etre même subsistant, qu'il se distingue foncièrement de toute créature, et qu'il faut lui attribuer toutes les perfections absolues. Donc...

Cette doctrine s'explique par la place même donnée par S. Thomas à la proposition fondamentale : *l'essence divine*

1. *Exode*, c. III, xiv.
2. *Ibid.*, v. xv.
3. Cf. Gotti. O. P. *De Deo*, tr. II, dub. III. — Item Contenson, O. P., *de Deo* diss. II, c. ii. — Zigliara, O. P., *Summa Phil. Theol.* l. II, c. i.



est l'existence même subsistante, *Ipsum esse subsistens*. L'article où cette question est traitée, Ia, q. 3, a. 4, est le terme de a métaphysique ascendante, le confluent des cinq voies qui conduisent à l'existence de Dieu essentiellement distinct du monde, et le point de départ de la métaphysique descendante ou de la déduction des attributs divins et des rapports de Dieu et du monde.

Le premier moteur, avons-nous dit, doit être son activité même, et étant acte pur dans l'ordre de l'action, il doit l'être aussi dans l'ordre de l'être, car le mode d'agir suit le mode d'être. Son essence n'est donc pas seulement susceptible d'existence, elle est l'*Etre* même[1].

S. Thomas dit plus explicitement : « L'existence est l'actualité de toute forme ou nature ; la bonté ou l'humanité par exemple ne sont actuellement qu'autant qu'elles ont l'existence. Lors donc que l'existence diffère de l'essence, elles sont l'une à l'autre ce que l'acte est à la puissance. Et comme Dieu ne renferme rien de potentiel, ainsi que nous l'avons démontré, il s'ensuit que son essence n'est autre chose que son existence. »

La cause première, doit avoir en elle-même la raison de sa propre existence. Or, elle ne peut pas se causer elle-même, car pour causer il faut être déjà. Elle n'a donc pas reçu l'existence, mais elle est l'*existence même*[2].

L'être nécessaire implique comme prédicat essentiel l'existence, c'est-à-dire qu'il doit non pas seulement *avoir* l existence mais être son *existence même*.

L'être suprême absolument simple et parfait ne saurait participer à l'existence, mais doit être l'*Etre par essence* ; on ne saurait donc distinguer en lui une essence qui limite et une existence limitée[3], une essence capable d'exister et une existence qui l'actualise ou la détermine.

La première intelligence, qui ordonne tout, ne peut être elle-même ordonnée à l'être, comme à un objet distinct .

1. Cf. Ia, q. 3, a. 4. *ratio* 2a.
2. *Ibid.*, ratio Ia.
3. *Ibid.*, ratio 3a.

faut qu'elle soit l'Etre même toujours actuellement connu.

Tel est, avons-nous dit, le terme des preuves de l'existence de Dieu, et le principe foncier de la distinction essentielle de Dieu et du monde. Cette distinction apparaît d'abord parce que Dieu est *immuable* et le monde changeant (Ia, 2a, 3a via), elle se précise parce que Dieu est absolument *simple* et *parfait*, tandis que le monde est composé et imparfait (4a et 5a via). Elle trouve sa formule définitive et sa raison suprême lorsque Dieu apparaît comme *Celui qui est*, l'*Etre même*, tandis que tout ce qui existe en dehors de lui est seulement par nature susceptible d'exister, et composé d'essence et d'existence[1]. Il est clair qu'aucune créature ne peut exister par soi, lors même qu'elle est réalisée l'existence ne lui convient qu'à titre de *prédicat accidentel* (ou non essentiel), cette existence est par suite réellement distincte de l'essence réelle qui la reçoit et la limite. « *Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit* » (S. Thomas, *de Potentia*, q. 3, a. 1 ad 17^{m}).

Cette distinction réelle, inaccessible aux sens ou à l'expérience, s'impose à la raison philosophique pour résoudre les arguments de Parménide contre la multiplicité des êtres. Cette multiplicité est un fait et elle ne s'expliquerait pas sans un principe de limitation, qui est l'essence réelle créée ; l'existence, en effet, ne peut être multipliée par elle-même, mais seulement si elle est reçue dans différentes essences susceptibles d'exister, comme la forme ne se multiplie que si elle est reçue dans la matière[2]. Cette

1. S. THOMAS, Ia, q. 7, a. 1 ad 3 : « Ex hoc ipso, quod *esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo*, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset *albedo subsistens*, ex hoc ipso, quod non esse in alio, differret ab omni albedine existente *in subjecto*. » Voir l'article *Essence* de M. MICHEL, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*. — Cf. HUGON, O. P. *Cursus Phil.* t. V. pp. 15 ss, 25 ss, 46-47, 71 ss.

2. Cf. S. THOMAS, Ia, q. 44, a. 1. « Necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit : sicut ferrum sit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra (q. 3, a. 4) cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est *ipsum esse subsistens*. Et iterum ostensum est (q. 11, a. 4) quod esse subsistens non potest esse nisi unum,

composition d'essence et d'existence est le principe de l'imperfection et de la mutabilité de la créature. Elle suppose que l'être en général est non pas *univoque* (comme l'a soutenu Duns Scot[1]), mais *analogue* (Ia, q. 13, a. 5). A cette condition seulement on peut dire que l'essence réelle, puissance qui limite l'existence en la recevant, est de l'*être*, sans être pourtant l'existence. L'être se dit analogiquement ou de façon très différente de ces deux éléments qui constituent l'être créé. Ainsi la connaissance se dit de façon essentiellement différente de la sensation et de l'intellection, comme aussi de la pensée créée et de la Pensée première.

Déclarer au contraire que l'être en général est *univoque*, c'est se mettre dans l'impossibilité d'expliquer la multiplicité des êtres et se condamner au monisme, comme l'a remarqué S. Thomas à propos de Parménide, et comme on peut le redire à propos du Parménide moderne, Spinoza.

Le vieux philosophe d'Élée supposait, comme plus tard Spinoza, l'univocité de l'être et il en déduisait l'unicité de l'être et de la substance. S. Thomas réduit à ce syllogisme l'argumentation éléate : une chose simple ne peut être diversifiée par elle-même, mais seulement par autre chose qu'elle. Or, l'être comme être est simple, et en dehors de lui rien n'est. Donc l'être ne peut être diversifié et il n'y a donc qu'un seul être.

A cela saint Thomas répond[2]: « L'erreur de Parménide

---

sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una ; cum *albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo, quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse.* »
Item *C. Gentes*, l. II, c. LII. *De Ente et Essentia* c. V et VI, *de Veritate*, q. 27, a. 1 ad 8 : « Omne quod est in genere substantiæ est compositum *reali compositione*. . ., saltem ex *esse* et *quod est*. » Voir les autres textes de S. Thomas dans l'ouvrage du P. DEL PRADO, O. P. *De Veritate fundamentali Philosophiæ christianæ*, p. 24. . . 30.

1. SCOT. *Oxon.* I d. 3, q. 2, n. 5, seqq., voir les autres textes de Scot dans *Summa theologica Joannis Scoti* concinnata per Fr. H. de Montefortino, Ia, q. 13, a. 5.

2. S. THOMAS, *in Metaphysica*, l. I, c. V, leç. IX : « In hoc decipiebatur Parmenides, quia utebatur ente quasi *una ratione* et *una natura* sicut est natura generis. Hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed *multipliciter dicitur de diversis.* »

a été de croire que l'être est univoque, comme un genre. Mais en réalité l'être n'est pas un genre, et il se dit des différents êtres en des sens très divers. » S'il était un genre comme l'animalité, il ne pourrait être diversifié que par des différences qui lui seraient extrinsèques, et comme en dehors de l'être il n'y a rien, il ne pourrait en aucune façon être diversifié.

En réalité, l'être est analogue, son unité n'est qu'une unité de proportionnalité, comme celle du mot connaître qui désigne soit l'action du sens relative au sensible, soit celle de l'intelligence relative à l'intelligible. De ce point de vue l'être en général contient actuellement et implicitement les divers modes d'être qui le diversifient ; et il se dit selon des sens très différents, de la puissance et de l'acte, et aussi de la créature composée de puissance et d'acte, et de l'Acte pur.

On ne saurait donc s'étonner qu'aux yeux des thomistes, les théologiens qui, à la suite de Scot, rejettent la distinction réelle d'essence et d'existence dans les créatures et rapprochent l'analogie de l'être et l'univocité[1], compromettent la distinction de Dieu et du monde, et ouvrent la voie au panthéisme[2].

Au contraire, ces deux vérités fondamentales et essentiellement connexes[3], une fois admises, tout panthéisme

1. SUAREZ, *Disp. Met.* disp. II, sec. 2, n° 34. — Voir ici plus loin c. III à la fin.

2. P. DEL PRADO, O. P. *De Veritate Fundamentali Philosophiæ christianæ*. Critique des principes de la métaphysique de Suarez. c. IX, c. X, c. XI. — JEAN DE SAINT-THOMAS, O. P. *Cursus Phil., Phil. nat.*, q. 7, a. 4. — HUGON, O. P. *Cursus Phil.*, t. V, p. 67. Voir aussi P. DE MARIA, S. J., *Ontologia*, tr. I, q. 1, a. 5 et Cardinal BILLOT, S. J., *De Deo* et *de Verbo incarnato*, passim. — *Dictionnaire de Théologie catholique*, article *Essence* de M. MICHEL.

3. S. Thomas dit *de Potentia* q. 7, a. 7 : « Diversa habitudo ad *esse* impedit univocam prædicationem entis... Deus est suum esse, quod nulli creaturæ competit. »

On pourrait objecter : pour écarter le danger de panthéisme, il suffit d'admettre l'analogie de l'être, il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'à la distinction réelle d'essence et d'existence dans les créatures

A la vérité, l'analogie de l'être suffit à expliquer la diversité des différentes essences à l'état de simples possibles ; mais cette même

est écarté, aussi bien celui qui conçoit l'essence divine comme le sujet dont nous serions les modes, que celui qui fait de Dieu le principe formel déterminant de tous les êtres.

Il est impossible en effet de concevoir l'essence divine évoluant et s'enrichissant des modes nouveaux. Dieu est l'Etre même, souverainement déterminé, et n'est donc pas susceptible de déterminations ultérieures (Ia, q. 3, a. 6).

Il est également absurde de soutenir que Dieu est le principe formel déterminant de tous les êtres, car il serait participé par eux, comme la forme par la matière, et cesserait d'être l'Etre même imparticipé. Ia, q. 3, a. 8. Il constituerait avec les êtres finis un composé plus parfait que Lui-même.

Dieu ne peut être le sujet des transformations matérielles ou spirituelles qui se constatent dans le monde, il ne peut en être non plus la loi formelle, il ne peut avoir avec le monde les rapports d'une cause immanente, mais seulement ceux d'une cause *extrinsèque* : efficiente et finale. (Ia, q. 3, a. 8).

Si Spinoza ne veut reconnaître qu'une cause immanente du monde, c'est qu'en vertu de son réalisme absolu il soutient que l'être universel existe comme tel en dehors de l'esprit, il confond de la sorte l'être en général et l'être divin, et pose du même coup l'univocité et l'unicité de l'être. C'est aussi parce qu'il applique d'une façon illégitime à la métaphysique la méthode de la mathématique. Cette dernière science, qui n'envisage que la quantité, abstrait légitimement[1] des qualités sensibles et de la causalité efficiente et finale ; il ne peut en être de même pour la science qui considère l'être comme être, les êtres en tant qu'ils sont êtres, en tant qu'ils arrivent à l'existence et

---

analogie, lorsqu'on la considère entre les êtres existants, ou en chacun entre l'essence et l'existence, requiert la distinction réelle de l'essence et de l'existence, puisque l'existence n'est qu'un *prédicat accidentel et non essentiel* de l'être créé. Nier cette distinction, c'est être conduit à soutenir que l'existence est un prédicat essentiel de tout ce qui est, dès lors tout ce qui est s'identifie avec Dieu.

1. Cf. ARISTOTE, *Metaph.*, l. VI, c. I, lec. 1 de S. Thomas.



qu'ils y sont conservés[1]. Elle doit chercher leur cause efficiente et leur fin.

*
* *

L'Etre même est enfin le principe de tous les attributs divins.

Quoi qu'en dise Scot, ce principe ne saurait être l'infinité radicale, ou l'exigence de toutes les perfections possibles Car cette exigence ne se conçoit pas sans un sujet dont l'essence exige précisément toutes les perfections.

S. Thomas expose très nettement quel est le fondement de cette exigence, dans la question de la Perfection de Dieu Ia, q. 4, a. 2 : « Dieu est l'être même subsistant par soi, donc il a toute la perfection de l'être. En effet, si un corps chaud n'est point parfaitement chaud, c'est qu'il participe seulement à la chaleur ; mais si la chaleur subsistait par soi aucune des perfections de la chaleur ne pourrait lui manquer. Puis donc que Dieu est l'Etre même subsistant, il a nécessairement toute la perfection de l'être. Or, la perfection de l'être réunit les perfections de toutes les choses, car elles sont parfaites à proportion de l'être qu'elles possèdent. Aucune perfection ne peut donc manquer à Dieu. C'est ce qu'exprime Denys *de Divinis Nominibus*, c. v, lorsqu'il dit : « Dieu n'existe pas de telle ou telle manière, mais il possède tout l'être dès l'origine, simplement et sans limites. » L'Etre même exige toutes les perfections aussi bien celles de l'ordre de l'action que celles de l'ordre de l'être, puisque l'agir suppose l'être. Nous verrons en particulier comment chaque attribut se déduit de l'Etre subsistant.

On ne saurait prendre comme principe de cette déduction la Pensée, ou l'intellection subsistante. Elle est seulement le principe des perfections intellectuelles et volontaires. Mais elle se fonde elle-même sur l'immatérialité de l'être

1. Cf. P. Leo Michel O. P. *Le Système de Spinoza au point de vue de la logique formelle. Revue Thomiste*, janvier 1898.



divin (Ia, q. 14, a. 1) ; Dieu est intelligence parce qu'il est l'Etre même absolument immatériel ; de plus l'intelligence suppose comme objet l'intelligible, et l'intelligible suprême n'est autre encore que l'Etre même, qui contient virtuellement tous les possibles comme autant de similitudes analogiques de lui-même, un peu comme la lumière contient virtuellement les couleurs. C'est ainsi que S. Thomas n'étudie la connaissance que Dieu a de Lui-même, qu'après avoir traité des attributs relatifs à l'être divin, et en abordant ceux relatifs aux opérations divines Cf. Ia, q. 14, prologue.

De ce que l'intellection représente le degré d'être le plus élevé, au-dessus de la corporéité, de la vie végétative et sensitive, on ne peut conclure qu'elle est le constitutif formel de la nature divine. L'essence de Dieu en effet doit être constituée, non point par un degré d'être si noble soit-il, mais par ce que tout degré suppose, par l'Etre même subsistant dans toute sa plénitude[1].

S. Thomas (Ia, q. 13, a. 11) dit précisément à propos du tétragramme hébreu Yahvéh (ou Jéhovah) : « Ce nom *Celui qui Est* est avant tous les autres le nom propre de Dieu ; et cela pour trois raisons.

« Premièrement, par sa signification. *Celui qui est* n'exprime pas une forme, mais l'être même. Puis donc que l'être de Dieu est son essence, et que cela ne convient qu'à lui seul, le nom dont il s'agit est son nom propre par excellence.

« Secondement, par son universalité. Tous les autres noms divins, en effet, présentent une signification moins

1. Cf. Gotti O. P. *de Deo*, tr. II, dub. III, § iii. — Contenson O. P. *de Deo*, diss. II, c. ii, spec. ii dit aussi : « Ens siquidem per essentiam et Actus purus est formaliter summe spiritualis et immaterialis et consequenter intelligens. Quare gradus entis in Deo non est infimus et postremus sicut in angelo et in homine (secundum gradationem ascendentem : esse, vivere, intelligere) ; sed est supremus et plenissimus, quia est ipsum esse subsistens et per essentiam, seu plenitudo essendi ; id est omnem cujusvis entis possibilis perfectionem eminentissime præcontinens. In creaturis vero gradus essendi est limitatus, utpote quia receptus in essentia, estque veluti nudus, nisi superadveniat alia perfectio. »

générale que *Celui qui est*, ou s'ils renferment au fond le même sens, toujours ils l'informent et le limitent en y joignant une autre idée. Nous ne pouvons, dans l'état de vie présente, connaître l'essence divine telle qu'elle est en elle-même, et toutes les fois que nous déterminons le mode selon lequel nous la concevons, nous restons au-dessous de ce qu'elle est en réalité. D'après cela, moins les noms sont déterminés, plus ils sont absolus et généraux, plus ils expriment Dieu fidèlement, proprement. Et c'est pourquoi S. Jean Damascène dit (*De Fide orthodoxa*, c. XII) : « Le premier nom de Dieu, c'est *Celui qui est*, car il renferme l'être tout entier, comme l'océan sans bornes et sans rivages de la substance. » Tous les autres noms précisent quelque mode de la substance, mais le nom dont il s'agit n'en précise aucun, il les laisse tous indéterminés, et c'est ainsi qu'il exprime « l'océan infini de la substance » ***pelagus substantiæ infinitum***.

« Troisièmement enfin, *Celui qui est* signifie non seulement l'être, mais l'être toujours présent. Ce qui ne convient qu'à Dieu, dont l'existence, comme le dit S. Augustin (***de Trinit.***, l. V) n'a ni passé, ni futur. »

Enfin tous les théologiens reconnaissent, contre ce que diront les idéalistes modernes, la priorité de l'être sur la pensée, qui ne se peut définir que par rapport à l'être, tant du côté de son sujet que du côté de son objet ; elle est pensée d'un être pensant, et porte sur être pensé.

Et comme le montre Aristote, précisément à l'endroit où il parle de a νόησις νοήσεως νόησις (*Met*, XII, c. IX), ce qui fait la perfection de l'intellection, c'est l'intelligible qui la spécifie ; « la preuve en est, dit-il, qu'il est des choses qu'il vaut mieux ignorer », il n'y a aucune perfection à les connaître, la perfection de la connaissance vient donc de la dignité de la chose connue. Aussi l'Acte pur est-il avant tout pour Aristote le premier intelligible τὸ πρῶτον νοητόν (*Met.* XII, c. VII), la νόησις *objective*, plus encore que l'acte éternel d'intellection qui a pour objet cet intelligible suprême On reconnaît là l'objectivisme antique.

Tandis que l'être est un absolu qui se conçoit par lui-

même, l'intelligence ne se peut concevoir que comme une vivante relation à l'être. Notre toute première idée, *dans l'ordre d'invention*, est l'idée d'être, notre tout premier principe, est celui qui énonce ce qui convient premièrement à l'*être*, le principe d'identité: « *l'être est ce qui est*, et ne peut être ce qui n'est pas ». Dans *l'ordre synthétique* ou *déductif*, *in via judicii*, la vérité fondamentale, raison suprême de toutes les autres, réponse aux derniers pourquoi sur D eu et sur le monde, est le premier principe d'identité, mais à l'état concret cette fois : « *Je suis Celui qui est et ne peux pas ne pas être.* » Comme l'a admirablement montré le Père Del Prado dans son traité *de Veritate fundamentali philosophiæ christianæ*[1], telle est la clef de voûte du traité de Dieu, le terme des preuves de l'existence de Dieu et le point de départ de la déduction des attributs. De par le principe d'identité impliqué dans notre première idée, l'idée d'être, est requis un être en qui s'identifient l'essence et l'existence, pur être, sans mélange de potentialité, sans limites, qui soit à l'être comme A est A, en qui se réalise dans toute sa pureté le principe d'identité, qui *soit* l'Etre au lieu simplement *d'avoir* l'être : « *Je suis Celui qui est.* » (*Exode*, c. III.)

En faisant dépendre l'intelligence de la vérité ou de l'être, nous nous séparons de l'intellectualisme absolu de Leibnitz. Comme le remarque M. Boutroux (*La Monadologie*, notice, p. 84), « Leibniz, placé au point de vue moderne de la glorification de la personnalité, voit au contraire dans une intelligence... le support indispensable de la vérité, Erdm, 562, *b* ». On peut se demander si l'aboutissement normal de l'intellectualisme absolu de Leibniz, *qui ne conserve plus de la liberté que le nom*, n'est pas l'idéalisme absolu de Hegel *qui ramène l'être à la pensée* et par voie de conséquence ce qui est à ce qui doit être, la liberté à la nécessité, le fait accompli au droit, le succès à la moralité[2]. De ce

1. Fribourg, Suisse, 1911.
2. Comme l'a remarqué M. Ollé-Laprune dans la *Raison et le Rationalisme*, le principe de la thèse rationaliste est que l'*être se*

point de vue on doit en venir à faire du devenir la réalité fondamentale, à nier la valeur objective du principe de non-contradiction qui ne régit plus alors que la pensée raisonnante et ses abstractions. — S. Thomas, nous le verrons, échappe au déterminisme psychologique tout en maintenant la subordination de la volonté à l'intelligence, parce qu'il affirme plus hautement que Leibniz la dépendance de l'intelligence à l'égard de l'être. S'il y a priorité de l'être conçu comme un absolu, sur l'intelligence conçue comme relative à l'être, il n'est pas nécessaire que tout dans le réel soit positivement intelligible et de soi prédéterminé, que le passage de *l'Etre même* à l'existence du monde, par la création, celui de l'Infini au fini, de l'Un au multiple, de l'universel au particulier se puisse déduire du principe de raison suffisante. L'intellectualisme se limite lui-même en se posant comme un *réalisme* et en distinguant dans l'être, auquel il reconnaît une priorité sur la pensée, un élément pleinement intelligible (l'acte), et un autre élément (la puissance) foncièrement obscur pour l'intelligence, mais nécessaire pour résoudre les arguments de Parménide et expliquer en fonction de l'être la multiplicité et le devenir. Nous ne pouvons ici insister davantage sur ces idées, nous y reviendrons plus loin, ch. IV.

Nous concluons donc que le constitutif formel de la nature divine, selon notre mode imparfait de connaître, est l'Etre même subsistant. Cette thèse va se confirmer par la déduction des attributs de l'Etre par soi. Ces attributs sont dans l'Etre même non pas seulement d'une façon virtuelle, (comme les propriétés sont virtuellement dans l'essence créée dont elles dérivent) mais d'une façon *actuelle implicite*, bien qu'ils ne soient pas encore *explicitement* exprimés par lui. C'est ce qui fait dire aux thomistes et à presque tous les théologiens, que les attributs divins ne sont distincts de l'essence divine que selon une distinction virtuelle

---

ramène à la pensée, et non point la pensée ou la raison à l'être, d'où l'on déduit la négation de la liberté et de la légitimité de la foi divine.

mineure[1]. Et encore, lorsqu'on parle ainsi, s'agit-il seulement de l'essence divine selon notre mode imparfait de connaître, en tant que nous la distinguons des attributs, mais s'il s'agit de l'Essence divine telle qu'elle est en soi, alors il faut dire que, dans l'éminence de la raison propre et intime de *Déité*, elle contient *actuellement* et *explicitement*[2] toutes les perfections divines, qui ne sont pas distinctes avant la considération de notre esprit. C'est ce qui fait dire à S. Thomas Ia, q. 13, a. 11 ad 1m : « Le nom *Dieu* est plus spécial et plus exclusif encore que *Celui qui est*, si on considère le sens qu'on a voulu lui donner, car ce mot Dieu a été formé pour désigner la nature divine[3]. »

Ni Dieu, ni les bienheureux qui le contemplent face à face ne font une distinction de raison entre l'essence et les attributs, la vision surnaturelle atteint immédiatement la vie intime de la Déité dans son éminente simplicité[4].

Si l'on pouvait ici-bas connaître l'essence intime de la grâce sanctifiante, participation physique, formelle et analogique de la nature divine, on aurait déjà une certaine connaissance de la nature intime de Dieu. Les êtres inanimés ressemblent analogiquement à Dieu en tant qu'il est être, les êtres vivants de la nature ressemblent analogiquement à Dieu en tant qu'Il est vivant, les êtres intelligents ressemblent analogiquement à Dieu en tant qu'Il est intelligent, et c'est pourquoi ils sont dits créés à son image (Ia, q. 93, a. 2). Par la vie surnaturelle de la grâce nous ressemblons à Dieu en tant précisément qu'il est Dieu, selon la raison propre de Déité, nous participons à sa vie intime. Ce qui fait dire à S. Thomas que : « le moindre degré de grâce sanctifiante qui se trouve dans l'âme d'un seul homme, ou d'un petit enfant, est incomparablement

1. Cf. BILLUART, *de Deo*, diss. II, a. 3.
2. BILLUART, *de Deo*, diss. II, a, 2.
3. Ainsi remarque GOTTI, *de Deo*, tr. II q. 3, dub. III, xx, le nom *homme* est en un sens plus spécial qu'*animal raisonnable*, car il a pour but de désigner la nature humaine et non ses éléments.
4. Item BILLUART, *de Deo*, diss. II, a. III. Appendix. C'est au moins l'opinion la plus probable.



plus précieux que toutes les natures créées corporelles et spirituelles prises ensemble. » « Bonum gratiæ unius majus est, quam bonum naturæ totius universi. » Ia IIæ, q. 113, a. 9 ad. 2.

Pascal dit de même : « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits, car il connaît tout cela, et soi ; et les corps, rien. Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité, cela est d'un ordre infiniment plus élevé. — De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée : cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité : cela est impossible et d'un autre ordre, surnaturel. — Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles, où elles n'ont nul rapport, car elles n'y ajoutent ni ôtent. Ils sont vus de Dieu et des anges et non des corps, ni des esprits curieux : Dieu leur suffit[1]. »

La sainteté, perfection de la vie de la grâce, est une participation de la vie intime de Dieu, de ce qui constitue en propre la Déité telle qu'elle est en soi.

CHAPITRE II

DÉDUCTION DES ATTRIBUTS DE L'ÊTRE MÊME SUBSISTANT

45° Notion, division et déduction générale des attributs. L'Attribut divin proprement dit se définit communément : une perfection absolument simple, qui existe nécessairement et formellement en Dieu, et qui selon notre

1. Pascal. *Pensées*. Edit. Havet, art. xvii, 1.



mode imparfait de connaître, se déduit de ce que nous concevons comme le constitutif de l'essence divine.

Ni les actes libres de Dieu, ni les relations réelles qui constituent la Trinité des personnes divines ne sont donc des attributs proprement dits. Mais surtout aucune perfection essentiellement mêlée d'imperfection, comme la rationalité ou l'animalité, ne peut mériter le nom d'attribut divin. Ces perfections mixtes ne sont pas en Dieu *formellement* mais seulement *virtuellement*, en tant qu'Il les peut produire ; et ce fut l'erreur de Maimonide et des agnostiques de prétendre que les perfections absolues ne sont elles-mêmes en Dieu que virtuellement ; de ce point de vue, il serait aussi illégitime d'attribuer à Dieu l'intelligence que de lui attribuer l'animalité ou la corporéité. (Ia, q. 13, a. 2). Rien ne s'oppose à Dieu qu'à raison d'une imperfection.

S. Thomas[1] divise les attributs divins selon qu'ils concernent l'être de Dieu ou ses opérations.

Les attributs relatifs à l'être même de Dieu sont d'abord les propriétés de l'être en général, portées à leur perfection suprême : la simplicité ou l'unité, la vérité, la bonté ou la perfection, c'est ensuite l'infinité qui exclut toute limite d'essence, l'immensité et l'ubiquité qui excluent toute limite spatiale, l'éternité qui exclut toute limite de temps, enfin relativement à notre connaissance naturelle l'être de Dieu est invisible, incompréhensible et pourtant connaissable par analogie avec les créatures.

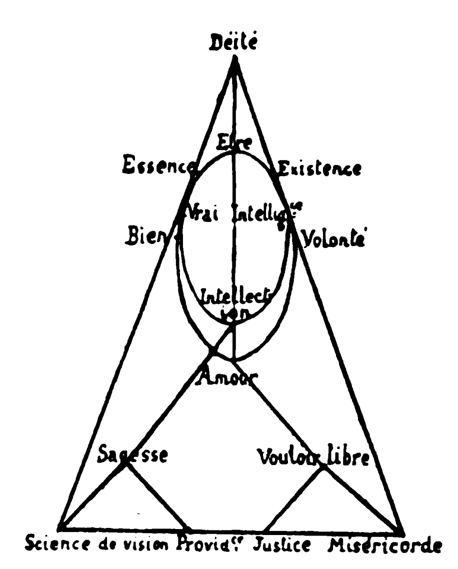
Les attributs relatifs aux opérations divines se divisent selon qu'ils concernent les opérations divines immanentes, ou celles qui sont causes d'un effet extérieur à Dieu[2]. — Les premiers sont la Sagesse, la Providence pour l'intelligence, et pour la volonté, l'Amour et ses deux grandes vertus la Miséricorde et la Justice. Le principe immédiat des œuvres divines extérieures est la Toute-puissance créatrice, conservatrice, dont dépend le concours divin nécessaire à tous les êtres pour qu'ils puissent agir et atteindre leur fin.

1. Ia, q. 3. prolog. et q. 14. prolog.
2. Cf. Ia, q. 14, prologue.



Telle est la principale division des attributs divins. C'est d'un point de vue secondaire et plus relatif au mode de notre connaissance, qu'on distingue des attributs positifs et des attributs négatifs ; il se trouve en effet des perfections qui s'énoncent positivement et qui impliquent une négation, comme la simplicité est la négation de la composition, et d'autre part des attributs énoncés négativement comme l'Infinité expriment pourtant une perfection positive.

Pour qui a médité sur l'ordre des questions du traité de Dieu de la *Somme Théologique* de S. Thomas, il est assez facile en suivant exactement cet ordre de déduire tous les attributs de l'Etre même subsistant. Nous indiquerons cette déduction générale avant de considérer chacun des attributs et de chercher à résoudre les antimonies apparentes que l'on rencontre lorsqu'on veut les concilier. Cette déduction peut se résumer dans le schéma suivant[1].



1. Ce schéma contient les principaux attributs positifs selon leurs rapports à l'Etre, et à la Déité. Les attributs écrits sur les ellipses existeraient alors même qu'aucune créature n'existerait et ne serait possible. Les autres sont conçus comme relatifs aux créatures possibles ou actuelles. — Le triangle qui limite la figure est le symbole ordinaire de la Trinité : : les trois angles sont réellement distincts et pourtant constitués par la même surface, ils sont (ou devraient être) égaux, et essentiellement relatifs les uns aux autres.

Si l'être en général qui transcende ou domine les espèces et les genres, a pour propriétés transcendantales l'*unité*, *la vérité*, *la bonté* (cf. plus haut nos 18, 20 et 29), l'*Etre même subsistant* doit être absolument *un* (simple et unique Ia, q. 3. et 11), loin d'être inintelligible il doit être la *Vérité même* ou le premier intelligible, τὸ πρῶτον νοητόν (*Met.* XII, c. 7 ; Ia, q. 16)[1] ; étant la plénitude de l'être, il est aussi le *souverain bien*, capable d'attirer tout à lui, premier désirable, τὸ πρῶτον ὀρεκτόν, le fondement de tout devoir τὸ ἀγαθὸν και τὸ ἄριστον, (Ia, q. 4, 5, 6),. Il doit être aussi *infini* c'est-à-dire sans limite d'essence (Ia, q. 7.).

Nécessairement au-dessus de l'espace et du temps qui le limiteraient, il est *immense*, partout présent par sa vertu qui conserve toute créature dans l'existence (Ia, q. 8) ; il est absolument immuable (Ia, q. 9) et par suite *éternel* (Ia, q. 10).

Relativement enfin à notre connaissance naturelle, il est *invisible* et *incompréhensible* (Ia, q. 12), il est pourtant naturellement *connaissable* par analogie avec les créatures (Ia, q. 13).

Le considérons-nous dans ses opérations, quelles sont-elles ? (Ia. q. 14 prologue).

L'Etre même subsistant est par définition *immatériel* ou spirituel et par suite intelligible en acte et *intelligent*. (Ia. q. 14. a 1). L'intelligence, se définissant par une relation immédiate à l'être, est analogue comme lui, et comme lui susceptible d'être purifiée de toute imperfection. Il faut en dire autant de la volonté et de l'amour qui se définissent par une relation immédiate au bien. (Cf. plus haut nos 18, 29, 39, b et e).

L'Etre même n'est pas seulement intelligent, mais indépendant de toute limite matérielle et spatiale, bien plus de toute limite d'essence, il est souverainement intelligent, son intelligence ne peut être une simple faculté ou puissance,

1. Dans cette déduction générale, nous suivons exactement l'ordre des questions de la *Somme Théologique* de S. Thomas ; pour simplifier nous déplaçons seulement la question de la vérité, que S. Thomas traite à juste titre après l'intelligence.



elle est un acte éternel d'intellection. Et cette pensée toujours actuelle ne peut que s'identifier avec l'Etre même souverainement intelligible, toujours actuellement connu. Ne cherchons pas ici avec Fichte ou Spencer, la dualité du sujet et de l'objet, elle ne provient dit S. Thomas (Ia q. 14. a. 2) que de la potentialité ou de l'imperfection de l'un et de l'autre. Lorsque le sujet peut connaître sans être la connaissance même, lorsque l'objet peut être connu sans être la Vérité toujours entendue, alors ils sont distincts l'un de l'autre. Mais l'éternelle Intellection demande à s'identifier absolument avec l'Etre souverainement intelligible, et inversement. Cette identification est requise, non seulement par les exigences communes de la simplicité divine, mais par les exigences propres de chacune de ces deux perfections : après la purification de toute potentialité, la pure pensée est pur être, et l'être pur est pure pensée, ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (*Met.* XII, c. 9).

La *Sagesse* divine, en tant qu'elle a pour objet l'essence divine et tous les possibles virtuellement contenus en elle, s'appelle science de simple intelligence; en tant qu'elle a pour objet les choses créées passées, présentes ou futures, elle suppose la volonté de créer et s'appelle science de vision.

Si *Celui qui est* est l'Intelligence même, il faut de toute évidence, continue S. Thomas (Ia, q. 18), lui attribuer la *vie*, à son degré suprême. La perfection de la vie grandit en effet avec son immanence, puisque le mouvement vital est celui qui, loin de provenir du dehors, procède intérieurement du vivant lui-même. Cette immanence elle-même est plus ou moins parfaite, selon la gradation : vie végétative, sensitive, intellectuelle ; elle est parfaite dans la Pensée suprême qui n'a pas à chercher son objet au dehors d'elle, qui n'a pas besoin non plus pour s'éveiller du concours illuminateur d'une Cause supérieure. « La vie est en Dieu, disait Aristote, car l'action de l'intelligence est une vie, et Dieu est l'Intelligence souverainement en acte ; cet acte éternel de Pensée, telle est sa vie parfaite. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait, ζῷον ἀΐδιον ἄριστον. La vie éternelle appar-

tient donc à Dieu, car elle est Dieu même. » (*Met.* XII, c. 7.)

Si *Celui qui est* est l'Intelligence et la vie même, il faut lui attribuer aussi la *volonté*. La volonté en effet suit l'intelligence, dit S. Thomas (Ia, q. 19, a. 1), comme l'inclination naturelle inconsciente suit la forme même ou la nature des êtres inconscients. La volonté, et l'amour se définissant d'ailleurs par une relation immédiate au bien, propriété de l'être, sont analogues comme lui, et comme lui susceptibles d'être purifiés de toute imperfection. — En Dieu la volonté, pas plus que l'intelligence, n'est une faculté ou puissance, elle est l'Acte même d'amour du Bien et le Bien même toujours actuellement aimé.

La volonté divine est *libre* (Ia, q. 19, a. 3), non point à l'égard du Bien absolu qu'elle ne peut pas ne pas aimer, mais à l'égard des biens finis qui ne peuvent lui apporter aucune perfection nouvelle. La liberté divine se fonde sur la souveraine indépendance de l'Etre même subsistant à l'égard de tout le créé, elle n'est autre que l'indifférence dominatrice de l'Etre à l'égard du simple possible qui ne répugne pas à l'existence, mais qui n'a aucun droit à exister. Il convient que Celui qui est le Souverain bien communique ce qui est en lui, mais c'est avec la plus absolue liberté qu'il le fait, car sa perfection ne peut s'accroître du fait qu'il en fait part aux autres.

A plus forte raison Dieu sera-t-il libre de créer tel monde sagement ordonné plutôt que tel autre ou apparaîtrait aussi la sagesse : deux biens finis, *si inégaux* soient-ils, restent, en effet, *également à l'infini* du Bien suprême (Ia, q. 25, a. 5 et 6[1].)

L'*Etre même* doit en outre être *tout-puissant*, c'est-à-dire qu'il peut réaliser tout ce qui n'implique pas contradiction, tout ce qui peut *être*. L'être est l'effet propre de l'Etre premier, qui *réalise* comme la lumière éclaire, comme le feu chauffe (Ia, q. 25). Cause première et premier moteur

1. Sur les antinomies apparentes relatives à la liberté, voir plus loin, ch. IV.



de tout ce qui est, Dieu doit être présent à tout ce qu'il conserve dans l'être (Ia, q. 8).

L'*Etre même* est *Providence*, parce que son action extérieure, qui s'étend à tous les êtres et à toutes les fibrilles des êtres créés, est essentiellement celle d'un agent intelligent. Or, l'agent intelligent agit pour une fin par lui connue, qui est la *raison d'être* de tous les moyens qu'il emploie. Dieu donc ordonne toutes choses à une fin suprême qui est lui-même. La Providence, *ratio ordinis rerum in finem*, est encore une perfection pure, qui se définit, comme l'intelligence dont elle est une vertu, par une relation à l'*être* ou à la raison d'être (Ia, q. 22, a. 1).

L'*Etre même* est *juste* et *miséricordieux*, ce sont les vertus de sa volonté. Il est juste, parce que intelligent et bon, il se doit à lui-même de donner à chaque nature créée tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre la fin à laquelle il l'appelle (Ia, q. 21, a. 2). — Et, d'autre part, aimant nécessairement le Bien par-dessus tout, il se doit aussi d'en faire respecter les imprescriptibles droits et d'en réprimer la violation (Ia IIæ, q. 87, a. 1 et 3).

L'*Etre même* est *miséricordieux*, car c'est le propre de l'être tout-puissant et infiniment bon de donner aux autres, de venir à leur secours, de les relever de leur misère et, si l'on peut dire, de faire non seulement avec du néant de l'être, mais avec du mal du bien, avec du péché du repentir et de l'amour, et un amour d'autant plus intense que le péché était plus profond. C'est là le triomphe de Dieu, et le motif qui attire « la suprême richesse vers la suprême pauvreté ». « Il appartient à la Miséricorde, dit S. Thomas, de donner généreusement à autrui et de le secourir lorsqu'il est dans la misère. Et c'est le propre du supérieur à l'égard de l'inférieur (et hoc maxime superioris est). La miséricorde est donc le propre de Dieu », elle est une propriété de l'Acte pur. (Ia, q. 21, a. 3, — IIa IIæ, q. 30, a. 4).

L'*Etre même* est *souverainement heureux*. La béatitude est en effet le bonheur parfait d'une nature intellectuelle qui trouve sa satisfaction dans le bien qu'elle possède, qui sait qu'aucun accident passager ne peut l'atteindre, et qui

reste toujours maîtresse de ses actions. Toutes ces conditions du bonheur se trouvent évidemment en Dieu, puisqu'il est la perfection et l'intelligence même (Ia, q. 26, a. 1).

L'*Etre même* est enfin *la Beauté*, l'harmonie la plus intime et la plus éclatante des perfections les plus variées, si variées même que certaines semblent à certains égards inconciliables, comme la Miséricorde infinie et l'infinie Justice, elles s'identifient pourtant dans l'Amour divin du Bien suprême (Ia, q. 5, a. 4, ad 1m).

L'*Etre même* est la *Sainteté*, ou l'union indissoluble de toutes les perfections spirituelles au degré le plus éminent, sans aucune trace d'imperfection. (IIa IIæ, q. 81, a. 8.)

L'ensemble de ces attributs ainsi déduits de l'*Etre même* nous permet de dire que Dieu est *personnel*. La personnalité n'est pas autre chose en effet que la subsistence indépendante de la matière et qui fonde l'intelligence, la conscience de soi et la liberté. Dieu, nous venons de le voir, subsiste indépendamment du monde des corps, comme tout être immatériel, il est en outre intelligent, conscient de lui-même et libre. Bien plus, comme Dieu subsiste absolument par lui-même, et par lui seul, indépendamment de tout autre être que lui, comme il est omniscient et absolument libre à l'égard de tout le créé, il est souverainement personnel. — Cependant, comme le remarque Vacant[1] : « Le Concile du Vatican ne s'est point servi de la formule : *Dieu est un être personnel*. Cette manière de parler de la nature divine contredit l'erreur matérialiste ; mais elle a l'inconvénient de laisser entendre qu'il n'y a en Dieu qu'une seule personne. Or, l'Église croit en la Trinité des personnes divines. » La Révélation seule, il est vrai, peut nous faire connaître ce mystère qui nous introduit dans la *vie intime* de Dieu *tel qu'il est en lui-même*, selon ce qui le constitue en *propre* (Ia, q. 32, a. 1).

La théologie n'a pas à démontrer que la distinction réelle des personnes divines est possible, ou, ce qui revient au même, qu'elle n'est pas *en soi* impossible ou contradictoire. Affir-

1. *Etudes sur le Concile du Vatican*, I, p. 195.



mer la possibilité de cette démonstration, ce serait confondre les deux ordres naturel et surnaturel[1]. La Théologie montre seulement *qu'on ne peut pas voir d'évidente contradiction* dans la Trinité des Personnes divines. Chacune de ces personnes sera conçue, d'après la révélation, comme une relation subsistante, ou une subsistence relative. Et la raison n'aura pas à établir *positivement* la valeur analogique de ce concept de relation, comme elle a dû établir celle des concepts de la théologie naturelle. Dieu s'étant servi de cette notion pour se révéler à nous, il suffira que la théologie établisse que la relation ne pose pas en Dieu une *évidente* imperfection, mais qu'au contraire certaines raisons de convenance permettent de soupçonner sa possibilité et sa nécessité.

On voit que la connaissance naturelle de Dieu n'est pas aussi anthropomorphique que l'ont prétendu les modernistes. Nous ne concevons pas Dieu comme un *homme* dont les proportions seraient portées à l'infini, mais comme l'*Etre même*, et nous ne lui reconnaissons que les attributs qui découlent nécessairement de ce concept d'*Ipsum esse subsistens*. Nous ne concevons pas Dieu à l'image de l'homme ; c'est l'homme qui est à l'image de Dieu, en tant qu'il a reçu une intelligence qui a pour objet l'être et ses lois absolues : « *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* » *Ps.* IV, 7. L'intelligence humaine n'est pas qu'humaine, elle est aussi une intelligence. En tant qu'humaine (ou unie au corps), elle a pour objet l'essence des choses sensibles ; en tant qu'intelligence (dominant le corps) elle a pour objet, comme toute intelligence, l'être même, et par là peut s'élever à la connaissance de Dieu.

Sans atteindre Dieu *tel qu'il est lui-même*, c'est bien *Dieu lui-même* que notre raison connaît. Ne connaissons-nous

1. C'est ainsi qu'a été condamnée la 25e proposition rosminienne: « Revelato mysterio SS. Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, hujusmodi tamen ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut ceteræ. » Cf. Denzinger, n° 1915.



pas nos amis *eux-mêmes*, sans pourtant les atteindre *tels qu'ils sont en eux-mêmes* ? — Bien plus, on ne saurait trop le redire en ce temps d'agnosticisme : en un sens, nous avons de Dieu une connaissance plus certaine que de la nature intime des plantes ou des animaux; ces natures essentiellement matérielles en effet ne peuvent être rendues pleinement intelligibles, elles sont près de nos sens, mais elles sont loin de la source de toute intelligibilité, disait Aristote[1]. Enfin, en un sens, nous avons de Dieu une connaissance beaucoup plus certaine que des hommes avec lesquels nous vivons le plus intimement : déjà par la seule raison nous sommes incomparablement plus sûrs de la bonté des intentions divines que de la rectitude des nôtres. Nous connaissons mieux la bonté de Dieu que celle de notre propre cœur.

Article 1er

Attributs relatifs à l'être même de Dieu

Ces attributs, avons-nous dit, sont d'abord les propriétés de l'être en général portées à leur perfection suprême dans l'Etre divin, c'est-à-dire l'unité, la vérité, la bonté ; ce sont ensuite l'infinité, qui exclut toute limite d'essence, l'immensité et l'ubiquité qui excluent toute limite spatiale, l'éternité qui exclut toute limite de temps ; enfin relativement à notre connaissance, l'être divin est invisible, incompréhensible et pourtant connaissable par analogie avec les créatures.

*
* *

46° Unité et simplicité. — Vérité. — Perfection et Bonté. — Infinité. — L'Etre même est absolument *un*

1. Cf. *Met.* l. II, c. I, où il est dit que les choses divines sont plus intelligibles en elles-mêmes que toutes les autres, bien que relativement à nous elles soient difficiles à connaître, parce que inaccessibles aux sens.



et simple. — L'unité, c'est l'indivision de l'être ; et tout être comme être est un ou indivis, s'il était divisé il ne serait plus un être, mais deux êtres (Ia, q. 11, a. 1). Cependant un être peut être divisible ou composé de parties. On peut distinguer en lui, soit des parties quantitatives, comme dans un corps, soit des parties constitutives de son essence (la matière et la forme, le corps et l'âme), soit des parties logiques (le genre et la différence spécifique : animalité et rationalité). On peut distinguer encore en lui l'abstrait et le concret (l'humanité, et cet homme), la substance et l'accident, ou enfin l'essence et l'existence.

Or, l'Etre même subsistant ne peut avoir en lui aucune composition. Comme il a toute la perfection de l'être, il doit avoir aussi toute celle de l'unité, qui est une propriété de l'être (Ia, q. 11, a. 4). — Tout composé d'ailleurs demande une cause (cf. *supra* n° 26), or, l'Etre même est incausé. — Dans tout composé on ne peut dire des parties, qui sont moins parfaites que le tout, ce qui est propre au tout ; or, tout ce qui est dans l'Etre même subsistant est l'Etre même et rien en lui n'est imparfait (Ia, q. 3, a. 7). — Qu'on examine tous les modes de composition, aucun ne saurait lui convenir (Ia, q. 3) : il n'y a point en lui de parties quantitatives, puisqu'il n'est pas corps ; — il n'est point composé de matière et de forme, ce ne sont là que des modalités imparfaites et limitatrices de l'être ; — il n'est point composé de genre et de différence, puisque ce qui le constitue en propre c'est l'Etre par soi, qui domine les limites de tous les genres ; — il n'est point composé d'essence et d'existence, puisqu'il est l'existence même. — On ne peut distinguer en lui l'abstrait ou l'universel (la Déité) et le concret ou l'individuel (Dieu), puisque le concret s'oppose à l'abstrait par ses conditions matérielles individuelles et l'existence actuelle ; or l'Etre même subsistant ne comporte pas de conditions matérielles, individuelles, et il est par essence l'existence actuelle. — Impossible de distinguer en lui la substance et l'accident, puisque sa substance souverainement déterminée par elle-même n'est pas susceptible de déterminations ultérieures.

L'Etre subsistant est donc absolument un et simple, et par là-même unique ; si la Déité pouvait se multiplier, on distinguerait en chacun des dieux, l'abstrait et le concret, l'essence divine qui leur serait commune et leurs conditions individuelles; il y aurait deux existences divines, la Déité ne serait plus dès lors l'existence même, l'Etre même subsistant (Ia, q. 11, a. 3).

*
* *

L'Etre même est la *Vérité première*. — Tout être est vrai selon qu'il est conforme à son type éternel, c'est ainsi que nous disons, en reconnaissant dans un métal la nature de l'or : c'est de l'or véritable et non pas de l'imitation ; ou encore : c'est une véritable plante et non pas une plante artificielle, c'est un vrai savant. Selon cette première acception, la vérité est appelée ontologique. — Nous disons aussi du jugement qu'il est vrai selon qu'il est conforme à la chose jugée ; c'est la vérité logique ou formelle. (Ia, q. 16, a. 1, 2, 3).

Or, l'Etre même subsistant est non seulement conforme à un type éternel connu par l'intelligence divine, mais, à raison de son absolue simplicité, il est l'intelligence divine elle-même toujours en acte (Ia, q. 16, a. 4). Il est donc la Vérité première, et en lui s'identifient la vérité ontologique et la vérité logique, le réel et l'idéal. Contrairement au témoignage de la conscience et au principe de contradiction, Hégel identifie l'idée de l'être en général avec la réalité de l'être en général et aboutit ainsi au panlogisme ; le principe de contradiction ou d'identité nous oblige à identifier en Dieu, mais en Dieu seul, l'Etre même subsistant, et l'Intelligible suprême toujours actuellement connu.

Sans aboutir au panlogisme qui est la négation de la liberté créatrice et de la liberté humaine, il reste que la Vérité première est immuable et éternelle, cause et mesure suprême de toute autre vérité, comme l'Etre même subsis-



tant est le principe de tous les êtres qui imitent analogiquement les perfections qui sont en lui.

*
* *

L'Etre même est la *perfection* et la *bonté souveraine.* — Tout être est bon dans la mesure où il est ; n'eût-il que sa substance, malgré ses imperfections, il a une certaine bonté, celle même de l'être ; en lui se vérifient les lois du créé comme tel, il nous manifeste par là l'existence du premier être, et c'est là déjà une réelle bonté. Mais on ne dit purement et simplement d'une chose qu'elle est bonne, que lorsqu'elle a la perfection qui convient à sa nature ; c'est ainsi que nous disons : une bonne pierre pour bâtir, un bon fruit, un bon cheval, un bon serviteur. La bonté d'un être c'est la perfection qui le rend désirable, aimable, pour autant qu'il est lui-même capable de perfectionner, de répondre à un besoin, à un désir (Ia, q. 5).

Or, la cause première de tous les êtres, foyer d'où procède toute la vie de l'univers, doit posséder éminemment toutes les perfections créées. Bien plus, puisqu'elle est l'Etre même subsistant, elle a nécessairement toute la perfection de l'être, et par suite toutes les perfections absolues qui ne sont que des modalités de l'être (Ia, q. 4, a. 2, q. 5, a. 2). Dieu est ainsi par essence la bonté souveraine, il n'y a en lui aucune bonté accidentelle ou acquise. Il est par son essence même sa fin et celle de tout ce qui est en dehors de lui. Toute créature tend vers sa propre perfection qui est une similitude participée de la perfection suprême. Ainsi l'ordre des agents correspond à l'ordre des fins.

Il suit de là, remarque S. Thomas Ia, q. 60, a. 5, que « toute créature est naturellement inclinée à aimer Dieu, à sa manière, plus qu'elle-même. Ainsi dans le corps humain la main est naturellement inclinée à s'exposer pour préserver le tout dont elle fait partie ; elle appartient en effet au tout, plus qu'à elle-même. S'il en était autrement l'inclination naturelle serait perverse. » Chez les êtres

libres, la liberté peut contrarier, mais non pas détruire cette inclination naturelle ; elle doit la suivre en connaissance de cause ; il est clair que nous devons aimer le souverain Bien plus que nous-mêmes, puisqu'il est infiniment meilleur que nous.

De ce que Dieu est le souverain Bien il suit qu'il ne peut être cause du mal comme tel. Le mal est soit physique soit moral (Ia, q. 48, 5 et 6). Dieu ne peut vouloir d'aucune façon le mal moral ou le péché, qui provient de ce qu'un bien créé est préféré à la Bonté souveraine. Dieu ne peut rien préférer au souverain Bien qu'il est lui-même. Il ne peut que permettre le péché en le désapprouvant ; et encore ne peut-il permettre la défaillance de notre liberté naturellement défectible, qu'en vue d'un plus grand bien : parce qu'il est assez bon et assez puissant pour tirer le bien du mal même. Ainsi la persécution est permise pour la gloire du martyr (Ia, q. 19, a. 10).

Quant au mal physique comme nos souffrances ou celles des animaux, Dieu ne saurait en être cause directement, mais il les veut accidentellement comme condition d'un plus grand bien. Ainsi la mort de la gazelle est la condition de la vie du lion, nos souffrances sont condition de notre patience ; les peines infligées par Dieu portent au repentir, manifestent sa justice et les imprescriptibles droits du Souverain Bien à être aimé par-dessus tout (Ia, q. 49, a. 2).

*
* *

L'Etre même est d'une *perfection infinie.* — Il y a une infinité imparfaite qui est attribuable à la matière, c'est son indétermination ; la matière est perfectionnée par la forme qui la détermine, comme l'argile par la forme de la statue. Il y a au contraire une infinité formelle ou de perfection qui est l'indépendance de toute limite matérielle ; ainsi l'idéal de l'artiste, qui peut être reproduit indéfiniment, a une certaine infinité avant d'être matérialisé, limité à telle portion de matière, en tel lieu de l'espace. Or,

de toutes les perfections formelles, la plus parfaite est celle même de l'*être*, actualité ultime de tout. L'Etre même subsistant est donc infini, non point d'une infinité corporelle ou d'étendue mais de cette infinité spirituelle de perfection, qui dépasse non seulement toute limite spatiale et matérielle, mais même toute limite d'essence ; en lui l'existence n'est pas reçue dans une essence susceptible d'exister, il est l'existence même irreçue, éternellement subsistante[1]. Dieu est ainsi souverainement déterminé, et d'une perfection sans limites, incompréhensible, « l'océan infini de l'être ». Il suit de là qu'il est infini en sagesse, en bonté, en puissance, en toutes ses perfections.

L'infinité qui se déduit ainsi de l'Etre même subsistant, peut ainsi se prouver *a posteriori*, en considérant que la production des êtres finis en tant qu'êtres suppose une puissance active infinie, qui ne peut appartenir qu'à une cause infiniment parfaite. En effet, une cause finie ne peut produire un effet quelconque qu'en transformant un sujet préexistant, susceptible d'être transformé, ainsi le statuaire a besoin de matière pour faire une statue, le maître forme peu à peu l'intelligence du disciple, mais il ne lui a pas donné l'intelligence. Et plus la puissance passive prérequise à notre action est pauvre, plus la puissance active doit être riche et féconde ; à la limite, lorsque la puissance passive

1. Cf. S. Thomas, Ia, q. 7, a. 1. « Infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum ; finitur autem quodammodo materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed, cum recipit unam, terminatur ad illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc, quod recipitur in materia, fit forma determinate hujus rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur, et ideo *infinitum, secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti*, est enim materia quasi non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur, unde *infinitum, secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationem perfecti*.

« Illud autem, quod est *maxime formale omnium est ipsum esse*, ut ex superioribus patet (Ia, q. 4, a. 1), cum igitur esse divinum non sit receptum in aliquo, sed ipse sit *suum esse subsistens*, ut supra ostensum est (Ia, q. 3, a. 4) manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus. »

n'est plus qu'une simple possibilité ou non répugnance à l'existence, la puissance active doit être infinie. Il s'ensuit que pour produire *tout l'être* d'un être fini quelconque, si petit soit-il, pour le produire *de rien*, il faut une puissance infinie, qui ne peut appartenir qu'à un être infiniment parfait. La Cause première de tout ce qui est doit donc être infiniment parfaite[1].

Le panthéisme objecte : mais à l'Infini rien ne peut être ajouté, si donc le monde s'ajoute comme une réalité nouvelle, à l'être de Dieu, l'être de Dieu n'est pas infini.

A cela il est facile de répondre : rien ne peut s'ajouter à l'Infini dans le même ordre, et la contradiction du panthéisme consiste précisément à ajouter à l'Infini des modes finis, de telle sorte que l'Infini est en même temps fini. Mais il ne répugne pas que dans un ordre inférieur quelque chose s'ajoute à l'Etre infini, comme un effet s'ajoute à la cause éminente qui le produit. Le nier, serait refuser à l'Etre infini la perfection de la causalité, dès lors il ne serait plus infini.

Le panthéisme insiste : mais alors, après la production des êtres créés, il y a *plus d'être* qu'avant. On est ainsi conduit à soutenir ce qu'on reproche aux évolutionnistes, savoir que le plus sort du moins.

Après la création, il n'y a pas plus d'être, plus de perfection, mais plusieurs êtres, comme lorsqu'un maître a formé un disciple, il n'y a pas plus de science, mais plusieurs savants. Encore cette analogie est-elle fort éloignée : si

1. Cette preuve est exposée par S. Thomas Ia, q. 45, a. 5, ad 3m : « Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi. Major enim calor non solum magis sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam ; tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex prædictis patet. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, *oportet, quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia*, quale est agens creans, *sit infinita* : quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est, relinquitur quod nulla creatura creare possit. »



excellent que soit un maître, son école et lui sont plus parfaits que lui seul. Mais si une cause est infinie, elle contient d'avance dans son éminence toute la perfection de ses effets.

Il est déjà vrai de dire dans l'ordre de la quantité : l'infini plus un égale toujours l'infini. Si l'on suppose que la série des jours n'a pas commencé ou qu'elle est infinie *a parte ante*, de nouveaux jours peuvent s'ajouter *a parte post*, la série n'augmente pas en tant qu'infinie, mais seulement en tant qu'elle était finie d'un côté, in ratione finiti.

A plus forte raison, si l'on parle de l'infini de perfection, qui est la plénitude non pas de la quantité ou de l'étendue, mais de l'être, de la vie, de la sagesse, de l'amour, de la sainteté, il est évident qu'après la création il n'y a pas plus de perfection, plus d'être, plus de vie, plus de sagesse, plus de sainteté. Mais cela suppose que l'être est analogue et non pas univoque, à cette condition seulement la plénitude de l'être est réalisée dans le Premier être.

*
* *

47° Immensité. — Immutabilité. — Eternité. — Si nous considérons l'Etre même subsistant par rapport à l'espace, nous lui attribuons *l'immensité* et *l'ubiquité*. Dire qu'il est immense, c'est dire qu'il est sans mesure, et capable d'être en tout lieu. Lui attribuer l'ubiquité, c'est affirmer que de fait il est partout présent. Avant la création, Dieu était immense, mais il n'était pas de fait présent en toutes choses, puisque les choses n'existaient pas.

Dieu est partout par sa puissance, par sa présence, par son essence. Par sa puissance à laquelle toutes choses sont soumises ; par sa présence, en tant qu'il connaît tout, même les détails les plus infimes ; par son essence, en tant qu'il conserve toutes choses dans l'existence, par son action conservatrice qui est son être même. Comme Dieu crée immédiatement et non par l'intermédiaire d'une créature ou d'un instrument, ainsi son action conservatrice qui est la



continuation de l'action créatrice s'exerce *immédiatement* sur l'être en tant qu'être de toute créature, sur ce qu'il y a en chacune d'elle de plus intime[1] (Ia, q. 8, a. 1).

Ainsi, sans être corporel, par un simple contact virtuel, l'Etre même qui est pur esprit, est en tout lieu, dans tous les points de l'espace où il y a des corps ; bien plus, dans une zône de l'être supérieure à l'espace, il est présent à tous les esprits, qu'il conserve immédiatement dans l'être comme toutes les créatures. Cette immensité et cette ubiquité n'ont donc rien de matériel, de quantitatif, comme l'a pensé à tort Spinoza. Il n'est pas de conception plus grossière que de se figurer Dieu, l'Etre même, comme un corps sans limites, comme un cercle dont la circonférence serait partout et le centre nulle part. Esprit pur, il est au-dessus de l'espace, et contient par sa vertu créatrice et conservatrice tous les corps, un peu comme le soleil est présent aux rayons qui partent de lui, comme un principe est présent à ses conséquences immédiates, comme l'âme est présente aux pensées qu'elle produit. Ainsi Dieu est présent à tous les êtres, à toutes les âmes dont il est le centre éminent, et prendre conscience de cette présence c'est se rapprocher de Lui et de toutes les créatures en Lui. « In ipso enim vivimus, movemur et sumus. » *Act.*, XVII, 28.



L'Etre même est absolument *immuable.* Il ne peut rien acquérir, il n'est pas en puissance à une détermination ultérieure, puisqu'il est souverainement déterminé, acte pur. Il ne peut non plus rien perdre puisqu'il est absolument simple. Cette stabilité absolue de l'être divin s'étend nécessairement à sa sagesse et à sa volonté ; toute mutabilité, tout progrès dans la connaissance ou dans l'amour supposerait une imperfection. Cette immutabilité n'est point celle

1. Sur l'action conservatrice voir plus haut, nos 34 et 37, et plus loin no 52.



de l'inertie, ni de la mort, elle est au contraire celle de la vie suprême qui possède d'emblée tout ce qu'elle peut et doit avoir, sans avoir besoin de l'acquérir et sans pouvoir en rien perdre (Ia, q. 9).

L'Eternité consiste précisément dans l'uniformité d'une vie immuable, sans commencement, ni fin, qui se possède elle-même *toute à la fois*. « *Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*[1] ». On dit de Mozart qu'il arrivait à entendre une mélodie, non pas successivement, comme les autres auditeurs, mais « toute à la fois » dans la loi même qui l'engendre. Platon dans le Timée 37 d. appelle le temps « l'image mobile de l'immobile éternité ». Le temps, n'eût-il ni commencement, ni fin, ne s'écoulerait pas moins ; jamais il ne s'arrête ; il fuit ; on distingue nécessairement en lui le passé, le présent, l'avenir. Il est la mesure du mouvement, qui suppose l'avant et l'après ; ainsi nous comptons les jours selon le mouvement apparent du soleil.

Notre vie à nous est dispersée, elle comporte une succession d'heures variées de travail, de prière, de délassement, de sommeil. Quelques âmes saintes arrivées à une vie d'union à peu près continuelle avec Dieu s'élèvent au-dessus de cette variété et de cette fuite du temps, pour elles l'heure du travail est encore celle de la prière, elles possèdent en un sens leur vie « toute à la fois » ; au lieu de la diviser, de l'éparpiller, elles l'unifient. S'il existe donc une vie qui non seulement n'ait pas commencé et ne finira pas, mais qui soit absolument immuable et par suite *toute présente* à elle-même en un *instant qui ne passe pas*, en un maintenant absolu, elle condense éminemment en elle-même les moments variés qui se succèdent dans le temps (Ia, q. 10). Telle est l'éternité : l'uniformité d'une vie immuable et sans limites, présente à elle-même toute à la fois. Notre contemplation de Dieu arrête certains moments le cours de nos pensées, et nous fait soupçonner ce que peut être l'uniformité et la plénitude de la vie divine. « Unis ton cœur à l'éternité de Dieu, et tu

1. BOECE, *De Consolatione*, III, 2. Voir l'explication de cette définition dans S. Thomas Ia, q. 10, a. 1.



seras éternel, dit saint Augustin, unis-toi à l'éternité de Dieu, attends avec lui les événements qui se passent au-dessous de toi » (Comm. in Ps. 91). Celui au contraire qui se contente de remonter par la pensée des milliards d'années, de multiplier ces milliards par des milliards, de supposer même avec Aristote que les jours n'ont pas commencé, celui-là reste dans la ligne du temps qui s'écoule, il ne s'élève en rien à l'immobile éternité. A l'homme prisonnier de ses sens elle paraît être une mort ; à celui qui dès ici-bas vit de la contemplation de Dieu, c'est le temps qui apparaît comme une mort incessante, ou comme une vie qui n'arrive à l'existence que pour mourir.

L'infini sépare le maintenant absolu du maintenant fugitif, le *nunc stans* du *nunc fluens* qui est toute la réalité du temps. (Ia, q. 10. a. 4.) Le temps est le comble de l'instabilité.

Qu'y a-t-il de semblable entre l'éternité divine et l'évolution créatrice qu'on a voulu lui substituer. L'évolution créatrice est l'inconsistance même, elle se cherche et elle se fuit, comment peut-elle se créer ? Pour créer il faut être déjà, bien plus il faut être l'Etre même et non pas un devenir qui sans cesse s'évanouit.

On nous objecte, il est vrai, que l'action créatrice telle que nous la concevons, devant être éternelle, ne peut avoir qu'un effet éternel, et ne peut rien produire de nouveau. La cause étant posée en acte l'effet doit suivre aussitôt. Si donc l'action divine est éternelle, son effet doit l'être aussi.

Cette difficulté provient d'une confusion entre les causes nécessaires qui agissent dans le temps et une cause libre d'un ordre supérieur au temps. Les causes nécessaires et temporelles lorsqu'elles sont en acte produisent aussitôt leurs effets. Une cause libre, supérieure au temps, produit le temps lui-même comme le mouvement dont il est la mesure, quand elle veut et comme elle le veut, sans avoir besoin elle-même de passer à l'acte, puisqu'il ne saurait y avoir en elle de succession[1].

1. Cf. S. Thomas. *Contra Gentes*, l. II, c. xxxv.



L'éternité reste un mystère pour nous, mais en soi elle est plus intelligible que le temps. Le temps nous semble au premier abord chose claire, parce que nous le trouvons dans notre expérience ; mais en lui-même il est fort obscur, peu intelligible, il est aux frontières inférieures de l'intelligibilité, parce qu'il est aux frontières inférieures de l'être. Une chose est intelligible dans la mesure où elle est : « unumquodque est intelligibile quatenus est in actu », répète souvent S. Thomas après Aristote. L'éternité, elle, qui est l'uniformité de l'Etre absolu, de sa sagesse et de sa vie n'est obscure pour nous, que parce qu'elle est trop lumineuse pour les faibles yeux de notre esprit.

*
* *

48° Invisibilité, incompréhensibilité, cognoscibilité. — Relativement à notre connaissance naturelle, sensible ou intellectuelle, l'Etre divin reste *invisible*, précisément parce qu'il est trop lumineux en lui-même. « Tout être est connaissable, selon qu'il est en acte, dit S. Thomas Ia, q. 12, a. 1 ; par suite, Dieu, qui est acte pur sans mélange de potentialité ou d'imperfection, est souverainement connaissable en lui-même. Mais l'intelligible suprême, précisément par l'éclat de sa splendeur, dépasse la portée d'une intelligence inférieure. Ainsi le soleil, éminemment visible, échappe, à cause de sa trop grande lumière, à la vue de l'oiseau de nuit. » Cette comparaison était familière à Platon et à Aristote (*Met.*, l. II, c. I).

Il est de toute évidence que Dieu, qui est esprit pur, ne peut être vu par les yeux du corps qui ne perçoivent que ce qui est sensible. Il ne peut être vu non plus par l'intelligence créée, laissée à ses seules forces naturelles ; ***l'objet propre*** de cette intelligence doit lui être, en effet, proportionné, c'est l'être créé, ou les notions et principes qui proviennent de la considération de l'être créé. Bien plus, l'***objet propre*** de l'intelligence humaine, qui est naturellement unie à un corps, c'est ce qu'il y a d'intelligible dans



les choses sensibles[1]. C'est donc seulement dans le miroir des choses sensibles, que nous pouvons naturellement connaître Dieu, comme on connaît une cause par le reflet de ses perfections qui se retrouve en ses effets. Une intelligence créée, si élevée qu'on la suppose, le plus haut des anges qui se puisse concevoir, ne peut naturellement connaître Dieu que dans le miroir des créatures spirituelles (Ia, q. 12, a. 4 et 12 ; q. 56, a. 3).

Dieu lui-même ne peut nous donner aucune *idée créée*, capable de représenter son essence divine telle qu'elle est en soi. Cette idée créée ne pourrait être intelligible que par participation et serait dès lors incapable de représenter l'Intelligibilité imparticipée, l'Intellection toujours actuelle, éternellement subsistante, « *Ipsum intelligere subsistens* » (Ia, q. 12, a. 2.)

Il ne répugne pourtant pas que Dieu, par un don absolument gratuit, par une *lumière toute surnaturelle*, fortifie et surélève notre intelligence au point de nous faire participer à la vision immédiate qu'il a de Lui-même. Si en effet l'essence divine excède l'*objet propre* de notre intelligence, elle n'en excède pas l'*objet adéquat*, qui est l'*être* dans toute son amplitude. L'essence divine telle qu'elle est en soi est encore de l'être ; bien que la raison formelle de Déité soit supérieure à la raison formelle d'être (*super ens*), elle la contient pourtant *formellement* dans son éminence. Et pour voir l'Etre à l'état pur, sans aucun mélange de potentialité

1. Cette doctrine de S. Thomas sur les *objets propres* des intelligences humaine, angélique et divine et sur leur commun *objet adéquat*, peut s'écrire de la manière suivante.

intelligence	divine	objet propre :	l'essence divine	*être* (objet adéquat)
	angélique	....	l'essence angélique	
	humaine	....	l'essence des choses sensibles	

L'intelligence en général est analogue comme l'être en général ; les divers analogués de l'intelligence correspondent aux divers analogués de l'être intelligible.

On voit ainsi que l'essence divine telle qu'elle est en soi excède l'objet propre de notre intelligence et n'est donc pas naturellement connaissable. Mais elle n'excède pas notre objet adéquat, on ne voit donc pas de répugnance à ce que nous soyons élevés gratuitement à la vision surnaturelle de Dieu.

ou d'imperfection, il faudrait voir la Déité. (Ia, q. 12, a. 4 ad 3m)[1].

La possibilité de notre élévation à la vision surnaturelle de Dieu se manifeste aussi par le désir naturel que nous avons de voir l'essence divine (Cf. Ia q. 12 a. 1 — Ia IIæ q. 3 a. 8 — *C. Gentes* l. III c. L).

Déjà Platon au terme de la dialectique de l'Amour dans le *Banquet* s'élevait jusqu'à dire : « Si quelque chose donne du prix à cette vie, c'est la contemplation de la beauté absolue... Que penser d'un mortel à qui il serait donné de contempler la beauté pure, simple, sans mélange, non revêtue de chairs et de couleurs humaines, et de toutes les autres vanités périssables, mais la beauté divine elle-même ? Penses-tu que ce serait une destinée misérable d'avoir les yeux fixés sur elle, que de jouir de la contemplation et du commerce d'un pareil objet ?..[2] »

Ce désir naturel est celui que nous éprouvons surtout lorsque nous nous interrogeons sur la conciliation intime des perfections divines. L'agnosticisme nous objecte que ces perfections sont inconciliables entre elles. Nous résolvons sans doute les antinomies, nous évitons la contradiction, mais le *mode intime* selon lequel se fait la conciliation des attributs divins nous échappe, nous ne l'atteignons que négativement et relativement ; ainsi parlons-nous de l'éminence de la Déité. S'il était possible de voir la Déité telle qu'elle est en soi, alors toutes les obscurités disparaîtraient. C'est là, en nous, un désir naturel. Désir naturel *conditionnel* : si Dieu nous donnait le moyen de le voir comme Il se voit ; car il est manifeste que les seules forces naturelles de notre esprit ne suffisent pas. Etant conditionnel, ce désir est *inefficace*[3], il ne constitue pas une

1. Voir sur cet argument les commentateurs de S. Thomas, surtout Cajetan, Bannez, Jean de Saint-Thomas, Gonet, Billuart.

2. Cf. PLATON, *le Banquet*, 211 e ; éd. Didot, t. I, p. 688. — Trad. Dacier et Grou (Charpentier), p. 406.

3. Voir sur ce point les commentateurs de S. Thomas in Iam, q. 12, a. 1, surtout Jean de Saint-Thomas, Salmanticenses, Gonet, Billuart et Ferrariensis in *C. Gentes* l. III, c. LI.

exigence, comme l'ont pensé à tort Baïus et les Jansénistes. C'est à vrai dire une *velléité*, qui pourrait être frustrée sans qu'il en résultât pour nous une souffrance. Ainsi en serait-il si nous avions été créés dans un ordre purement naturel.

Mais, dira-t-on, comment une velléité naturelle peut-elle avoir un objet surnaturel ? — Son objet n'est pas *formellement* surnaturel[1], car c'est par un moyen naturel qu'il est connu comme désirable. En d'autres termes, ce que naturellement nous désirons voir, c'est l'Essence divine en tant qu'elle est principe des attributs divins naturellement connaissables, pour avoir l'évidence extrinsèque de leur intime conciliation ; notre désir naturel ne porte pas sur l'Essence divine en tant qu'elle est principe des relations trinitaires, ou fondement de l'ordre surnaturel de la grâce et de la gloire. Plus simplement, l'homme peut naturellement désirer voir l'essence de Dieu, auteur de l'ordre naturel, et non pas l'essence de Dieu en tant qu'il est l'auteur de l'ordre surnaturel, puisque les réalités de cet ordre ne nous sont connues que par révélation. Mais l'essence divine est une, absolument simple, et l'on ne peut la voir en tant qu'elle est principe des attributs divins, sans la voir en même temps en tant qu'elle est principe des relations trinitaires. Ainsi la velléité dont nous parlons nous manifeste[2] la possibilité de notre élévation à la vision surnaturelle de Dieu.

Même pour les élus élevés à la vision béatifique, l'essence divine reste *incompréhensible*. Ils la voient immédiatement, sans l'intermédiaire d'aucune créature, ni d'aucune idée, et pourtant leur vision ne saurait être compréhensive, comme celle que Dieu seul a naturellement de Lui-même. « Comprendre une chose, au sens vrai du mot, c'est la

1. Il ne l'est *matériellement*, au sens métaphysique du mot ; c'est-à-dire c'est une réalité surnaturelle connue d'un point de vue naturel.

2. Les thomistes admettent généralement que cette preuve n'est qu'un argument de convenance probable, comme ceux qui sont allégués en faveur de la possibilité des autres mystères surnaturels. Cf. BILLUART, *de Deo*, diss. IV, a. 3, appendix, et SALMANTICENSES in Iam, q. 12.

connaître autant qu'elle est connaissable. On peut connaître une proposition de géométrie, sans la comprendre ; c'est le cas de ceux qui l'admettent seulement sur la foi des savants, ou pour des motifs simplement probables. Ils connaissent bien toute cette proposition et chacun de ses éléments : le sujet, le verbe, l'attribut ; mais comme ils ne saisissent pas sa démonstration, ils ne la connaissent point autant qu'elle est connaissable[1]. » Ainsi le disciple qui connaît toutes les parties de la doctrine d'un maître, ne la comprend point comme le maître, il ne la pénètre pas si profondément, et ne saisit que confusément les rapports fonciers de chaque partie avec les principes suprêmes. Ainsi le myope voit tout un paysage, sans le voir d'une façon aussi distincte que celui qui a de bons yeux.

L'essence divine, qui est l'être infini, est infiniment connaissable, et les intelligences créées, élevées surnaturellement à la vision béatifique, ne peuvent connaître l'infini que d'une manière finie, plus ou moins parfaite, selon l'intensité de la lumière surnaturelle qu'elles reçoivent. Elles voient bien immédiatement *toute* l'essence divine, mais sans la pénétrer *totalement*, sans la voir avec l'infinie perfection qui n'appartient qu'à Dieu. Elles n'en épuisent pas la cognoscibilité infinie, et ne saisissent pas la multitude innombrable des possibles qu'elle contient virtuellement.

Si invisible et incompréhensible qu'elle soit pour nous, la nature de Dieu est pourtant *connaissable* dès ici-bas par l'exercice naturel de notre raison. Cette connaissance, nous l'avons longuement expliqué plus haut (nos 29, 33, 42), ne peut être qu'analogique. Dans le miroir des créatures nous trouvons un reflet des perfections absolues de Dieu ; nous le connaissons ainsi positivement en ce qu'il a d'analogiquement commun avec ses œuvres, en tant qu'il est être, bon, sage ou puissant ; mais nous ne pouvons exprimer ce qui lui convient en propre que d'une façon négative ou

1. Cf. Ia, q. 12, a. 7 c. et ad 2m.



relative à l'objet de notre expérience, ainsi disons-nous qu'il est l'Etre infini, ou le Bien suprême (Ia, q. 13).

Tels sont les principaux attributs relatifs à l'être même de Dieu : unité, vérité, bonté ou perfection, infinité, immensité, immutabilité, éternité, invisibilité et incompréhensibilité.

Comme l'action ou l'opération suit l'être, et le mode de l'opération le mode d'être, nous sommes conduits aux attributs relatifs aux opérations divines. Un corps a une activité corporelle, un esprit a des actions spirituelles ; comment devons-nous concevoir l'action divine, ses rapports avec l'être divin d'une part, et d'autre part avec le monde ?

ARTICLE IIe

Attributs relatifs aux opérations divines

L'Etre même subsistant est par définition immatériel ou spirituel, et par suite intelligent. Les deux grands attributs de l'Intelligence divine sont la *Sagesse* et la *Providence.*

La *volonté libre* est une perfection absolue qui dérive nécessairement de l'intelligence. L'acte de la volonté divine est l'*Amour*, ses deux grandes vertus sont la *Justice* et la *Miséricorde.*

Si nous passons des opérations immanentes, au principe immédiat des œuvres extérieures de Dieu, ce principe mérite le nom de *Toute-puissance.*

Toutes ces opérations constituent la *vie divine*, dont l'*intimité* ne nous est connue que par la révélation.

C'est dans cet ordre que nous considérerons cette seconde catégorie d'attributs, pour montrer comment ils se déduisent de l'Etre même.



49° Sagesse, Prescience et Providence. — Sous le nom général de « Sagesse » dont se sert le plus souvent la



Sainte Écriture nous traiterons : *A* de la science divine en déterminant son objet premier et son objet secondaire ; *B* de la prescience des futurs contingents ; *C* de la Providence.

A. Sagesse divine Tous les hommes se flattent de savoir ce qu'est la sagesse, même les sceptiques qui la font consister à douter de tout. La sagesse c'est une vue d'ensemble sur toutes choses. Mais on peut voir toutes choses d'en haut, croire que toutes procèdent d'un saint amour, ou sont permises par lui, et concourent vers un Bien suprême. Et au contraire on peut voir toutes choses d'en bas, croire que toutes viennent d'une fatalité matérielle et aveugle, sans aucun but. Il y a une sagesse optimiste qui s'aveugle sur l'existence du mal, il y a une sagesse pessimiste et décourageante, qui ne voit le bien nulle part.

La caractéristique de la sagesse que l'Écriture appelle « la sagesse du monde » est de voir toutes choses d'en bas. Elle juge de toute la vie humaine, ou par le plaisir terrestre qu'elle donne, ou par les intérêts matériels à sauvegarder, ou par les satisfactions qu'y trouvent notre ambition ou notre orgueil. L'opinion du monde est ainsi conduite à faire consister la sagesse de la vie dans une tiède médiocrité entre le bien véritable et le mal par trop grossier ou pervers. De ce point de vue, la perfection de la vie chrétienne est un excès, comme l'impiété absolue en est un autre. Le sage, dit-on, ne doit rien exagérer ; il en vient ainsi souvent à appeler bien le médiocre, qui n'est que la confusion du bien et du mal. Sous le nom de tolérance et de prudente modération, cette « sagesse charnelle » est aussi indulgente au vice, qu'indifférente à la vertu. Elle est particulièrement sévère pour ce qui la dépasse et lui semble un reproche, elle a même parfois la haine de la vertu éminente, qui est la sainteté.

Telle est la sagesse du monde, dont S. Paul dit qu' « elle est une folie aux yeux de Dieu » (I *Cor.*, III, 19). Elle juge de tout, des choses même les plus sublimes, ou les plus nécessaires comme le salut, par les plus vaines. S. Paul ajoute, pensant à la sagesse divine : « Si quelqu'un veut



devenir sage, qu'il devienne fou aux yeux du monde » (*ibid.*).

Qu'est-ce donc que la divine Sagesse ? C'est une connaissance lumineuse incréée, qui pénètre tout l'être de Dieu, et qui de ces hauteurs, par sa pureté même, sans se souiller en rien, s'étend à tout ce qui est et peut être, si infime ou si mauvais que ce soit.

L'Etre même toujours subsistant, parce qu'il est absolument immatériel ou spirituel, est souverainement intelligent. L'immatérialité est en effet la condition de la connaissance ; et plus l'immatérialité est pure, plus la connaissance est élevée. Les plantes ne connaissent pas, elles restent enfermées en elles-mêmes, parce qu'elles sont toute matière. Nos sens connaissent les qualités sensibles des objets extérieurs, ils s'ouvrent sur tout le monde sensible, parce qu'ils ont déjà une certaine immatérialité. Notre intelligence connaît plus parfaitement, et s'élève au-dessus des limites particulières de l'espace et du temps, elle atteint l'être, le vrai, le bien, la justice. Qui lui permet de connaître ces objets immatériels, sinon sa pure spiritualité ?

Au sommet de tout, l'Etre même toujours subsistant est absolument immatériel, indépendant de toute limite matérielle, spatiale, temporelle, bien plus, indépendant de toute limite d'essence. En lui rien de charnel, rien de corporel, il est la spiritualité pure, il doit donc être souverainement intelligent (Ia, q. 14, a. 1).

L'intelligence impliquerait-elle une imperfection indigne de Dieu ? En nous, sans doute, elle est une faculté, principe d'actes multiples et transitoires, réellement distincte de ses actes et de son objet. En nous, la sagesse est une habitude de cette faculté, habitude acquise par l'expérience et la réflexion. Dans l'essence divine, rien de potentiel, rien de multiple, rien d'acquis. Mais toutes ces imperfections ne sont que le mode créé de l'intelligence et de la sagesse, elles n'appartiennent pas à leur notion formelle. Si notre intelligence n'est qu'une faculté relative à l'être, c'est que nous ne sommes pas l'Etre. En Dieu l'intelligence est l'Etre même, toujours actuellement connu. Loin d'être une faculté,

principe d'actes variés, elle est l'éternelle intellection de la vérité infinie.

Cet acte d'intelligence qui ne procède point d'une faculté, ne saurait se distinguer même virtuellement[1] de l'essence divine, sujet pensant, ni de l'essence divine, objet connu. Acte pur, dans l'ordre de l'être, l'essence divine n'est pas en puissance relativement à l'acte de connaître, elle est cet acte même[2]. D'autre part, acte pur dans l'ordre d'intelligibilité, par sa spiritualité absolue, l'essence divine n'est pas seulement intelligible en puissance, comme si elle avait besoin d'être exprimée dans une idée, mais elle est de soi actuellement connue[3]. Dès lors l'intellection divine s'identifie avec l'essence divine qui est son sujet et son objet premier. « La dualité du sujet et de l'objet a disparu avec la potentialité de l'un et de l'autre[4]. » C'est la réponse à faire à l'objection de Plotin, de Fichte et de Spencer, d'après lesquels l'intelligence implique une dualité inconciliable avec la simplicité de l'Absolu.

Il y a donc identification absolue, sans distinction vir-

1. Ainsi parlent souvent les thomistes ; comme nous allons l'expliquer, ils veulent dire : il ne saurait y avoir ici *distinction virtuelle intrinsèque*, fondée dans la réalité divine elle-même, puisque l'essence divine n'est en puissance à quoi que ce soit ; mais on peut parler de *distinction virtuelle extrinsèque* fondée dans les créatures, qui nous servent à connaître Dieu.

2. Cf. Ia, q. 14, a. 4. « Necesse est dicere quod *intelligere* Dei est ejus *substantia*. Nam si intelligere Dei sit aliud, quam ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in XII *Metaphysicorum* c. IX, quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut *potentia ad actum*, quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio et actus intelligentis. »

3. Cf. Ia, q. 14, a. 2. « Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus ; oportet quod in eo *intellectus* et *intellectum* sint idem omnibus modis, ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia ; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens : sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic seipsum per seipsum intelligit. »

4. Cf. *Ibid.* « Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. *Et secundum hoc tantum, sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili quia utrumque est in potentia.* »



tuelle, intrinsèque, de l'essence divine (sujet pensant) avec l'intelligence, l'idée, l'intellection et l'essence divine connue. Admettre ici une distinction virtuelle, intrinsèque ou fondée en Dieu, ce serait dire qu'une de ces perfections divines peut être conçue comme *potentielle*, avec fondement dans la réalité divine elle-même (cum fundamento in re)[1].

« On voit aussi, dit S. Thomas, qu'en Dieu l'intelligence connaissante, l'essence divine connue immédiatement, et l'intellection sont absolument une seule et même chose. Lors donc qu'on dit « Dieu a la connaissance » on ne met point la multiplicité dans son être, on ne détruit pas sa suprême simplicité.[2] »

1. Selon l'enseignement commun des thomistes, il n'y a en Dieu de distinction virtuelle qu'entre les perfections qui dans les créatures se distinguent par leur raison formelle et appartiennent à des lignes différentes, comme l'intelligence et la volonté. Mais il n'y a pas en Dieu de distinction virtuelle entre les perfections qui dans les créatures se distinguent par la seule potentialité, comme l'essence et l'existence, ou l'intelligence et l'intellection. *Puisqu'il n'y a rien en Dieu de potentiel, il n'y a pas de fondement en lui à une pareille distinction virtuelle.* On peut parler seulement de distinction virtuelle *extrinsèque*, en tant que l'actualité pure de Dieu équivaut éminemment à la puissance et à l'acte distincts dans l'ordre créé.

« *Illæ solæ perfectiones in Deo virtualiter* et cum fundamento in re *distinguuntur, quæ in creaturis distinguuntur formaliter*, vel virtualiter, *non ex mera potentialitate*, ut intellectus et intellectio, sed ex objecto suo formali, et ideo ad diversas lineas pertinent, ut intellectus et voluntas. » BILLUART, *de Deo*, diss. II, a. 1, § I. — diss. V, a. 1, dico 2°. — JOANNES A S. THOMA in Iam, q. 14, disp. XVI, a. 2, nos 19, 20, 28, 33. — GONET, *Clypeus thomisticus* disp. II, art. 3, § I. — SALMANTICENSES, *De Deo uno*, tr. IV, disp. II, dub. II, n° 21 et 34. — CONTENSON, *de Deo*, l. I, diss. II, cap. II, spec. II admet bien qu'il n'y a pas de distinction virtuelle entre l'intelligence et l'intellection divines, mais, contre plusieurs thomistes, il croit devoir en admettre une entre l'intellection divine et l'essence divine connue. — BILLUART, *de Deo*, diss. II, a. 1, § IV, obj. 3a, résume l'enseignement plus commun des thomistes lorsqu'il dit : « Objectum in omni intellectione petit uniri intellectui, et quo perfectior est intellectio eo perfectior est unio, unde intellectio divina ratione suæ infinitatis et summæ actualitatis, in tantum devenit gradum perfectionis eminentiæ et simplicitatis ut identificetur cum suo objecto, *sine virtuali distinctione fundata in re*. Ita expresse S. Doctor Ia, q. 14, a. 2 ubi dicit quod « cum Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint *omnibus modis idem* », ergo nec virtualiter distincta. »

2. « Et sic patet, ex omnibus præmissis, quod in Deo intellectus intelligens et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum

On voit par là l'infinie distance qui sépare la connaissance que Dieu a de lui-même et celle que nous avons de notre propre moi. Il n'y a en Dieu pour son intelligence rien d'obscur, de mystérieux. Nous sommes, nous, un mystère pour nous-mêmes, à cause des mille mouvements plus ou moins conscients qui influent sur nos jugements et nos vouloirs, à cause des grâces offertes et souvent peut-être refusées. Les âmes les plus limpides ne se connaissent pas pleinement. « Je ne me juge pas moi-même, dit saint Paul, car quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié ; mon juge, c'est le Seigneur. » I. Cor. 4, 4.

Le Seigneur, lui, se connaît pleinement lui-même, autant qu'il est connaissable. Et non seulement il épuise par sa connaissance compréhensive la profondeur infinie de la vérité qu'il est lui-même, mais sa pensée lumineuse pénètre tellement son être, qu'elle s'identifie avec lui, sans aucune distinction. Dieu est un pur éclair intellectuel éternellement subsistant. Lumière spirituelle incréée au sommet de tout. Auprès d'elle, le soleil n'est qu'une ombre, une tache obscure. « Est enim hæc speciosior sole, et super omnem dispositionem stellarum, luci comparata invenitur prior. Illi enim succedit nox, sapientiam autem non vincit malitia.... Candor est lucis æternæ. » (Sagesse 7, 26, 30.)

L'essence divine en tant qu'elle contient explicitement dans son éminence tous ses attributs et les relations trinitaires, tel est l'objet formel et premier de la connaissance divine[1].

---

intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod, per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia. » Ia q. 14, a. 4.

1. Cf. BILLUART (*de Deo* diss. V, a. 2, § II) qui concilie justement les opinions en apparence opposées de certains thomistes. — Ce serait une erreur de soutenir avec Durand que l'objet formel de la connaissance divine est l'être en général analogiquement commun au créé et à l'incréé. Rosmini a admis une doctrine semblable (cf. Denzinger, nº 1897, 1904, 1905). Dieu ne peut rien connaître avant lui-même, car rien ne lui est antérieur, ni supérieur.

L'être en général n'est pas plus universel que l'être incréé, selon une universalité réelle de contenance ou de causalité, mais selon une universalité logique, toute relative à notre manière imparfaite de connaître.

Dieu ne connaît pas l'être en général, d'une façon abstraite



De ces hauteurs de l'être divin, cette connaissance s'étend à tous les possibles et à tout ce qui est. C'est là son objet secondaire.

Relativement à cet objet secondaire, la science divine se divise en science de simple intelligence et science de vision[1].

La connaissance divine des possibles est appelée *science de simple intelligence*, parce qu'elle ne suppose aucun acte de volonté, ni l'existence de son objet. Dieu voit l'infinie multitude des possibles en son essence, comme autant de modes selon lesquels elle est analogiquement imitable. Ainsi l'artiste qui a conçu un idéal se représente les divers modes possibles selon lesquels il pourra l'extérioriser.

La connaissance divine de ce qui est, a été, ou sera, est appelée *science de vision*, parce qu'elle porte, comme la vision, sur un objet non seulement possible, mais réellement existant. Cette science de vision se subdivise suivant qu'elle approuve le bien ou désapprouve le mal qu'elle se contente de permettre.

Ces divisions toutes relatives aux objets du savoir divin, et à notre manière imparfaite de connaître, ne s'opposent en rien à l'unité de ce savoir, qui par *un seul et même acte*, absolument simple, comprend et l'essence divine et tout le possible et tout le créé[2].

C'est en lui-même que Dieu voit les possibles, en tant que l'essence divine est diversement imitable à l'infini. Refuser à Dieu cette connaissance, ce serait lui refuser la compréhension de ce qu'il est et de ce qu'il peut faire. Cette vue serait aussi imparfaite et indigne de Lui, si elle était seulement générale, confuse ou progressive ; elle s'étend d'emblée, sans aucun raisonnement, à tous les détails des choses individuelles possibles, car ces détails mêmes sont encore une participation éloignée des perfections divines, et sont virtuellement contenus dans la toute-puissance, qui peut les produire. Dieu ne connaîtrait pas non plus d'une façon

comme nous. Il le connaît concrètement, en tant qu'il est en Lui-même premièrement, et dans les créatures par participation.

1. Cf. Ia, q. 14, a. 2 et 9 — *de Veritate*, q. 3, a. 3 ad 8. — *C. Gentes*, l. I. c. LX et LXIX.

2. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, in Iam, q. 14, disp. XVI, a. 2, n° 41.

compréhensive la nature de l'être, s'il n'en connaissait pas tous les modes possibles, même individuels (Ia, q. 14. a. 3, 5, 6, 7).

Mais si c'est en lui-même que Dieu connaît tous les possibles, *où et comment* connaît-il ce qui a été, ce qui est et ce qui sera.

S. Thomas répond à cette question (Ia, q. 14. a 8), en montrant que la *science de Dieu*, bien loin d'être, comme la nôtre, déterminée et mesurée par les choses, est *cause des choses*. Il est évident que Dieu ne peut pas s'instruire, comme nous, par les faits que nous sommes obligés d'attendre et de constater. L'intelligence divine ne peut recevoir aucun enseignement des choses, mais au contraire par sa connaissance créatrice elle donne aux choses d'exister. Ce n'est donc pas parce que les choses sont ou seront, que Dieu les connaît, mais c'est parce qu'il les connaît et veut qu'elles soient, qu'elles sont et qu'elles seront. Analogue à la science pratique de l'artiste qui fait une œuvre d'art, la science divine est cause des choses, en tant que la volonté divine se joint à elle. « Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. » Cette union de la science et de la volonté divines constitue le *décret divin*[1].

C'est donc encore en Lui-même que Dieu connaît toutes les choses, qui ont été, sont ou seront. Il les voit elles-mêmes et tous leurs détails avec la plus grande précision, mais surtout Il les voit et ne peut les voir que d'*en haut*, dans sa lumière toute divine, dans leur cause éminente. Il les connaît dans leur aurore, ce qui est incomparablement plus parfait que de les connaître immédiatement en elles-mêmes, dans leur obscure lumière créée. S. Augustin dit admirablement dans la « *Cité de Dieu* », l. XI, c. VII : « En comparaison de la science du Créateur, notre science est, pour ainsi dire un soir... La connaissance de la créature *en elle-même* est décolorée et assombrie ; connues *en Dieu*, comme dans l'art d'où elles émanent, les choses créées sont

1. Ce point est de toute importance pour déterminer le sens exact de l'article 13 de la même question, qui traitera de la prescience des futurs contingents.



incomparablement plus lumineuses[1]. » S. Augustin se plaît à appeler cette connaissance divine la connaissance du matin, il appelle la nôtre celle du soir. Il les accorde aux anges toutes les deux ; mais seule la plus parfaite appartient à Dieu, l'autre trop sombre serait en lui une imperfection, elle est d'ordre inférieur à la contemplation divine[2].

Denys dans les « *Noms divins* », c. VII, parle de même : « Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causæ continentiam scit omnia. » S. Thomas les suit pour la connaissance des anges[3] et pour celle de Dieu : « Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt *non in ipsis*, *sed in seipso*, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso » Ia, q. 14, a. 5[4]. Le docteur angélique ajoute[5] : « Cui etiam sententiæ attestari videtur Scripturæ sacræ auctoritas, nam, in *Psalm.* CI, 20, de Deo dicitur « Prospexit de excelso sancto suo » quasi de seipso excelso alia videns. »

Plusieurs théologiens comme Vasquez, Suarez, bien des molinistes s'écartent de ce haut enseignement de S. Thomas[6]. Vasquez croit qu'il est plus parfait pour Dieu de connaître les choses immédiatement en elles-mêmes. C'est l'erreur opposée à celle de Malebranche qui nous attribuait dès ici-bas la vision de toutes choses en Dieu. Suarez et beaucoup de molinistes, pour sauvegarder leur théorie spéciale de

1. « Scientia creaturæ in comparatione scientiæ Creatoris quodammodo vesperascit... Cognitio quippe creaturæ in se ipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in Dei Sapientia cognoscitur, velut in arte qua facta est. »

2. De même S. Augustin (*lib.* 83 *Quæstionum*, q. 46, post. med.) dit : « Neque quidquam Deus extra seipsum intuetur. » C'est de la même manière, croyons-nous, qu'il faut interpréter le passage d'Aristote *Metaph.* l. XII, c. IX, que plusieurs historiens interprètent à tort en ce sens que Dieu, selon Aristote, ignorerait le monde ; voir le commentaire de saint Thomas, *Met.* l. XII, leç. 11.

3. Cf. Ia, q. 58, a. 6 et 7. Utrum in angelis sit cognitio matutina et vespertina, — et *de Veritate*, q. 8, a. 16.

4. Cf. *de Veritate*, q. 2, a. 3, ad 6 et 9.

5. *C. Gentes*, l. I, c. XLIX.

6. Cf. In Iam, q. 14, les commentateurs de S. Thomas, Cajetan, Jean de Saint-Thomas, Bannez, Salmanticenses, Sylvius, Gonet, Gotti. Billuart les résume *de Deo*, diss. V, art. 4.

la prescience des futurs libres, soutiennent que Dieu connaît les choses créées de deux façons : soit en lui-même comme dans leur cause, soit en elles-mêmes immédiatement. Les thomistes unanimement enseignent que ce serait pour Dieu une imperfection de connaître les choses créées autrement qu'en lui-même ; il s'en suivrait que son intelligence serait immédiatement spécifiée par un objet créé, et qu'il y aurait en elle une similitude finie des choses finies, similitude qui devrait venir des choses créées, comme celle qui détermine notre intelligence (Ia, q. 14, a. 5, ad 3). L'intelligence infinie *dépendrait* du fini.

En réalité, Dieu voit les choses de ce bas monde, non point dans leur pâle lumière créée, mais dans sa lumière éclatante. Par contre, nous ne voyons les choses spirituelles que d'en bas par leur reflet dans les matérielles, nous ne connaissons les choses divines que dans le miroir des choses créées ; c'est la vision du soir comme parle S. Augustin.

Dieu, dans un éternel matin, se voit Lui-même ; en sa très pure essence Il voit d'en haut toutes les créatures possibles ; en son action créatrice Il connaît toutes les créatures réalisées ; dans sa spiritualité absolue Il voit les choses matérielles. Pensons à l'artiste de génie, qui a conçu une œuvre d'art sublime, il la contemple en sa pensée spirituelle, il hésite à l'extérioriser, à la matérialiser dans le marbre ou le bronze, parce qu'il sait que, dans la matière, son idéal sera toujours moins beau qu'en sa pure spiritualité.

Comme la campagne de Rome était plus belle pour les yeux de Raphaël que pour les nôtres ; ainsi les choses d'ici-bas, nos vies en ce qu'elles ont de bon, sont incomparablement plus belles dans la pensée de Dieu, sous la lumière divine, qu'elles ne le sont dans leur étroite réalité. Ce n'est pas que le regard divin néglige de s'arrêter sur leurs défauts, mais il ne peut atteindre ces pauvres réalités finies que dans leur rapport très intime et foncier avec la Cause infinie qu'elles manifestent, avec la fin suprême à laquelle elles concourent. Il les voit uniquement comme un rayonnement de ses perfections, sous l'idée divine qui les dirige.

Telle est la sagesse divine ; elle ne peut voir et juger



toutes choses que d'en haut, en leur cause suprême et leur fin ultime. La fortune ne l'éblouit pas, le talent non plus, ce qui compte pour elle c'est la charité « *margarita pretiosa* ». Benoît Labre, qui sous ses haillons porte le cœur d'un saint, vaut infiniment plus aux yeux de Dieu qu'un César ou un Napoléon dans tout l'éclat de leur gloire humaine. La passion de Jésus nous paraît sombre à la lumière d'ici-bas, combien elle doit être radieuse vue d'en haut dans la lumière de Dieu ? La sagesse divine voit tout comme le rayonnement de la gloire de Celui qui est.

Si Dieu connaît tout en Lui, comment donc voit-il le mal qui lui est absolument étranger et dont il ne peut pas être cause ? « Dieu, dit S. Thomas, connaît le mal par le bien dont il est la privation, comme on connaît les ténèbres par la lumière. Il ne connaîtrait pas parfaitement le bien, s'il ignorait ce qui peut le corrompre. » Comment savoir ce qu'est la justice, si l'on ignore ce qu'est l'injustice ? — L'existence actuelle du péché en telle âme, Dieu la connaît, en tant qu'il permet cette défaillance morale à laquelle il ne peut concourir, et en tant qu'il concourt comme cause première à l'être physique du péché[1]. Il ne peut détourner de lui une volonté[2] ; mais il n'est pas tenu d'empêcher les volontés défectibles de défaillir ; si donc il permet cette défaillance, il n'en est pas responsable[3]. Quant à l'être physique du péché, Dieu peut en être la cause première, comme un grand peintre, se servant d'un mauvais pinceau, est cause de son mouvement, mais non pas de ce qu'il y a en lui de défectueux[4].

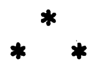
1. Ia, q. 14, a. 10, — q. 19, a. 9; — q. 23, a. 3 « voluntas permittendi aliquem cadere in culpam », et Ia, IIæ, q. 79, a. 1 et 2. — Cf. les commentateurs thomistes, par exemple BILLUART, *de Deo* diss. VI, a. 4, obj. 3a ; diss. VIII, a. 5 ; *de Peccatis*, diss. V, a. 9. Voir aussi JEAN DE SAINT-THOMAS sur les mêmes articles. — P. GUILLERMIN, O. P. *S. Thomas et le Prédéterminisme. Revue thomiste*, 1895, p. 568...

2. Ia IIæ, q. 79, a. 1. Deus non potest esse directe causa peccati.

3. *Ibid.* Deus non potest esse indirecte causa peccati.

4. *Ibid.* « Peccatum nominat *ens*, et actionem *cum quodam defectu*. Defectus autem illi est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in

Dieu connaît donc le mal dans la décision par laquelle il le permet en le condamnant; il le voit aussi sous les raisons très hautes de cette permission ; il le connaît dans toute sa profondeur et dans toute sa portée ; il voit surtout sa défaite finale, comment le mal, même le plus obstiné, concourt nécessairement par la sanction qu'il appelle, à la manifestation des droits absolus du Bien. La sagesse divine, sans s'obscurcir, connaît dans la lumière incréée les crimes les plus noirs, c'est par sa pureté même qu'elle les pénètre ; ainsi le rayon de soleil ne reçoit aucune souillure de l'eau fangeuse qui le réfléchit.



B. Prescience des futurs contingents.

Ce que nous venons de dire de la science divine des choses s'applique-t-il à la prescience des futurs contingents et surtout des futurs libres. C'est un dogme défini par l'Église que Dieu les connaît de toute éternité[1]. Comment les connaît-il? S. Thomas traite ce problème Ia, q. 14, a. 13, comme un cas particulier de la doctrine générale, déterminée à l'article 8e de la même question : la science de Dieu est cause des choses. Les molinistes cherchent au contraire à séparer l'article 13e de S. Thomas de l'article 8e, comme si la connaissance divine des futurs libres était une exception à la loi générale : « Scientia Dei causa rerum. »

Voyons le contenu de cet artice 13e. S. Thomas commence précisément par le rattacher à l'article 8e : « Nous avons montré, dit-il, que Dieu connaît non seulement ce qui existe actuellement, mais ce qui est en sa puissance, ou en celle des créatures. Or, les futurs contingents sont en sa puissance, donc il les connaît.

---

liberum arbitrium ; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. »

1. Le Concile du Vatican dit en rappelant le texte de l'Epître aux Hébreux 4,13 : « *Omnia* enim *nuda et aperta sunt oculis ejus*, ea etiam, quæ libera creaturarum actione futura sunt. »

« Pour mettre cette doctrine en évidence, il faut remarquer que le contingent peut être envisagé sous deux points de vue. D'abord en soi, comme existant déjà ; ainsi il n'est pas futur, mais présent, déterminé, et il peut être connu infailliblement. Ensuite on peut envisager le contingent dans sa cause ; alors il est futur, encore indéterminé, et ne peut être connu avec certitude. Celui donc qui connaît un effet contingent uniquement dans sa cause, n'en a qu'une connaissance conjecturale, mais Dieu ne connaît pas les contingents seulement dans leurs causes, il les connaît encore en eux-mêmes, comme réalisés, comme existant déjà. Et bien que ces faits contingents s'accomplissent successivement, Dieu ne les connaît pas de cette manière, les uns après les autres, comme ils sont *dans leur être*, et comme ils sont connus par nous ; mais il les connaît simultanément, d'un seul regard, car sa connaissance, comme *son être*, est mesurée par l'éternité ; et l'éternité qui existe tout entière à la fois, comprend tous les temps. Ainsi toutes les choses, qui selon leur propre réalité apparaissent dans le temps, sont présentes à Dieu de toute éternité, non pas seulement parce qu'il a en Lui les raisons des choses, comme certains le disent, mais parce que son regard se porte sur toutes les choses qui lui sont présentes de toute éternité.

« Il est donc manifeste que Dieu connaît infailliblement les contingents, car ils sont présents à son regard, bien qu'ils soient encore futurs à l'égard des causes prochaines qui doivent les réaliser »

Est-ce à dire, comme le veulent les molinistes, que la science divine cause de toutes choses n'est pas cause des futurs contingents, ou tout au moins des futurs libres conditionnels, et qu'il y ait ici une exception aux principes qui commandent la connaissance divine en général ?

Il faudrait dans ce cas admettre une exception au principe de causalité, et soutenir que l'être des futurs libres conditionnels ne vient pas de Dieu, l'Etre premier.— Il faudrait soutenir en outre que la science divine est *passive* à l'égard des futurs libres conditionnels, qu'elle est déterminée par eux au lieu de les déterminer. Or, il n'est rien



de plus absurde qu'une passivité dans l'Acte pur. — Il faudrait admettre enfin, on va le voir, que ces futurs libres conditionnels sont infailliblement déterminés par eux-mêmes dès toujours, ce qui est la négation de la liberté.

De plus S. Thomas, en plusieurs endroits, nous allons le montrer, enseigne de la manière de plus formelle que *Dieu connaît les futurs libres dans le décret divin qui les lui rend présents de toute éternité*[1]. Dans l'article que nous venons de rapporter, S. Thomas, suppose que le décret divin[2] est cause de toutes choses passées, présentes ou futures, mais s'occupant ici précisément de la *connaissance* divine des futurs libres, il insiste sur leur présence dans l'éternité, et il se réserve de montrer, dans la question de la *volonté* divine, Ia, q. 19, a. 8 et 9. q. 22, a. 4, pourquoi le décret de cette divine volonté est infailliblement efficace sans violenter notre libre-arbitre[3].

Dans le *Contra Gentes* l. I, c. 68, il réunit ces deux aspects de la question pour montrer comment Dieu connaît les mouvements les plus secrets de notre volonté ; il répond : « Dieu les connaît en lui-même en tant qu'il est principe universel de tous les êtres et de toutes les modalités de l'être... Comme l'être divin est premier, et cause de tout être, ainsi l'intelligence divine est première et cause de toute opération intellectuelle créée. En connaissant son être, Dieu connaît donc l'être de quoi que ce soit, et en connaissant son intelligence et son vouloir, il connaît toute pensée et toute volonté..... Le domaine qu'a notre volonté sur ses actes, et en

1. Sur cette présence des futurs dans l'éternité cf. CAJETAN, in Iam, q. 14, a. 13 et JEAN DE SAINT-THOMAS, *ibidem*. — Le décret divin est ainsi le *medium* dans lequel Dieu connaît les futurs libres. Leur présence dans l'éternité n'est pas un *medium*, mais une *condition* de cette connaissance *intuitive*.

2. Il a dit en effet dans la même question, article 8, « necesse est quod *scientia Dei sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam* ; unde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis ». Cette union de la science pratique de Dieu et de la volonté divine constitue précisément le *décret divin*.

3. Cf. BILLUART *de Deo*, diss. VI, a. 4, § II. Expenditur mens S. Thomæ — et *Revue Thomiste* 1895, p. 453, P. GUILLERMIN O. P. *S. Thomas et le Prédéterminisme.*



vertu duquel elle peut à son gré vouloir ou ne pas vouloir, suppose sans doute qu'elle n'est pas par nature déterminée à tel acte et exclut la violence d'un agent extérieur, mais il n'exclut pas l'influence de la cause suprême d'où procèdent l'être et l'agir. Ainsi l'universelle causalité de la Cause première s'étend à nos actes libres, de telle sorte qu'en se connaissant, Dieu les connaît[1]. »

C'est le même enseignement que l'on retrouve chez S. Thomas à propos de la volonté divine[2], de la Providence[3], du gouvernement divin[4], de la con-

1. *C. Gentes*, l. I, c LXVIII. « Oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat in virtute et causa, cum ipse sit universale essendi principium ; omne enim quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo in quantum suam essentiam cognoscit, ut supra (c. XLIX) ostensum est. . . Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causæ cognoscuntur effectus. *Omnia igitur Deus cognoscit*, suam essentiam cognoscendo, *ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis*. . .

« Sicut esse suum est primum, et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis intellectualis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse, cognoscit esse cujuslibet rei, ita *cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem*. . .

« Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causæ exterius agentis ; non autem excludit influentiam superioris causæ a qua est ei esse et operari ; et sic *remanet causalitas in prima causa, quæ est Deus, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit*. »

Item, C. Gentes, l. III, c. LXXXIX, XC, XCI, XCIV et Ia IIæ, q. 109, a. 1.

2. Ia, q. 19, a. 8. « Cum voluntas divina sit *efficacissima*, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed et quod *eo modo* fiant, *quo Deus ea fieri vult*. . . Ex hoc ipso, quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant *contingenter vel necessario*, quæ sic fieri vult. » — Voir aussi *de Veritate* q. 24, a. 14 Utrum liberum arbitrium possit aliquod bonum facere sine gratia.

3. Ia q. 22, a. 2 ad 4m « *Quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est, ut ea, quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur*. » Item *C. Gentes*, l. III, c. XC.

4. Ia, q. 103, a. 5, 6, 7, 8. — Ia, q. 105, a. 4 et 5. « Deus movet voluntatem interius eam inclinando. » Ia, q. 106, a. 2 « Hanc autem inclinationem (voluntatis) solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturæ contulit. » — *De Veritate*, q. 22, a. 8. « Omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente,

naissance divine des secrets des cœurs[1].

Comment le décret divin éternel et infailliblement efficace laisse-t-il subsister la liberté ? S. Augustin répond *Lib. de Correptione et Gratia*, c. XVI, en expliquant le mot de S. Paul (*Phil.*, II, 13) *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere* : « Certum est nos velle cum volumus, sed ille facit ut velimus bonum... Certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati... Cum dicit, Faciam ut faciatis, quid aliud dicit, nisi Auferam a vobis cor lapideum unde non faciebatis, et dabo cor carneum unde faciatis ? Et hoc quid est nisi auferam cor durum unde non faciebatis, et dabo cor obediens unde faciatis ? » Au c. XIV du même ouvrage S. Augustin écrit encore : « (Deus) intus agit, corda tenet, corda movet, eosque voluntatibus eorum quas ipse in illis operatur, trahit : si ergo cum voluerit reges in terra Deus constituere, *magis habet in potestate sua voluntates hominum quam ipsi suas*, quis alius facit ut salubris sit correptio et fiat in correpti corde correctio ? »

S. Thomas concilie de même l'infaillibilité de la prescience divine et la liberté de nos actes par l'efficacité transcendante de la volonté divine : Ia, q. 19, a. 8. La volonté de Dieu rend-elle nécessaire ce qu'elle veut ? « Quand une cause a toute l'efficacité de l'action, elle donne à son effet non pas seulement l'existence, mais le mode qui lui convient. Quand un fils, par exemple, ne ressemble pas à son père, il faut l'attribuer à la faiblesse du germe chargé de sa production. Puis donc que *la volonté divine est souverainement efficace, non seulement elle accomplit tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplit comme elle le veut.* Or, Dieu veut pour l'ordre et la perfection de l'univers, que certaines choses arrivent nécessairement, et certaines autres d'une manière contingente. En consé-

---

qui vehementius imprimit ; unde *sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus.* » *Ibid.* a. 9 : « *Solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit transferre de uno in aliud, secundum quod vult.* »

1. Ia, q. 57, a. 4. *De Malo.* q. 16, a. 8.



quence, en vue des effets nécessaires il dispose des causes nécessaires et indéfectibles ; en vue des effets contingents il prépare des causes contingentes et défectibles. »

Sous la conduite d'un grand général, les soldats ne font pas seulement *ce qu'ils doivent faire*, mais *comme* ils doivent le faire : « *Il y a la manière* ». Et celle du grand général passe en ses soldats. A plus forte raison en est-il de même de Dieu à l'égard de ses créatures.

Il y a certes là un *mystère* : celui de l'action divine, qui n'a qu'une similitude analogique avec la nôtre, et dont le mode divin ne nous est pas positivement connaissable. Mais qui pourrait démontrer qu'il y a une *contradiction* à soutenir que *le Créateur de la liberté, plus intime à elle qu'elle-même, peut la mouvoir infailliblement à se déterminer librement.* Infaillibilité n'est pas nécessité[1].

Nous disons couramment : J'irai vous voir infailliblement demain. Et, sans y manquer, nous accomplissons librement ce que nous avions décidé d'avance. Pourquoi Dieu ne pourrait-il pas nous faire accomplir librement ce qu'il a décidé lui-même de toute éternité ? Pourquoi, sous la motion divine, notre volonté, dont l'amplitude illimitée est spécifiée par le bien universel, ne conserverait-elle pas une indifférence active dominatrice à l'égard du bien particulier, qui est jugé incapable de l'attirer invinciblement ? Le rapport de notre volonté à ce bien fini reste toujours contingent. En le voulant, elle *peut* ne pas le vouloir, elle le déborde par son amplitude[2]. C'est en cela que consiste le

1. C'est ainsi que dans un syllogisme régulier dont la majeure est nécessaire et la mineure contingente, la conclusion suit *infailliblement* tout en étant en elle-même *contingente*. En d'autres termes, il y a *nécessité de conséquence*, et non pas *nécessité du conséquent.* Ex. : le vertueux est digne de foi, or, les apôtres ont été des modèles de vertu, donc ils étaient dignes de foi. Cf. Ia, q. 14, a. 13 ad 1, 2, 3.

2. *Remanet potentia ad oppositum*. S. Thomas dit Ia IIæ, q. 10, a. 4. ad 1 : « Voluntas divina non solum se extendit ad hoc ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis *repugnaret* divinæ motioni, *si voluntas ex necessitate moveretur*, id est *absque potentia ad oppositum*, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere prout competit suæ naturæ. » Voir sur cette question les autres textes de S. Thomas et leur explication dans Billuart, *de Deo*, diss. VIII,



mode libre de l'acte qui termine notre délibération. « Il serait absurde de dire, remarque Bossuet, que notre propre détermination nous ôtât la liberté. Il ne le serait pas moins de dire que Dieu nous l'ôtât par son décret : et comme notre volonté, en se déterminant elle-même à choisir une chose plutôt que l'autre, ne s'ôte pas le pouvoir de choisir entre les deux, il faut conclure de même que ce décret de Dieu ne nous l'ôte pas[1]. »

Comment la motion divine pourrait-elle détruire la contingence du rapport qui existe, sous l'indifférence du jugement, entre notre volonté et un bien fini ? Non seulement Dieu sauvegarde le mode libre de notre acte, mais il le produit avec nous au terme de la délibération. La *motion divine ne peut violenter notre liberté, car elle s'exerce conformément à son inclination naturelle* ; *elle porte d'abord la volonté vers son objet adéquat, le bien universel*, et *ensuite seulement vers un objet inadéquat, tel bien particulier*. Sous le premier aspect, la motion divine *constitue le mode libre* de l'acte, elle s'exerce intérieurement sur le fond même de la volonté, prise dans toute son amplitude, et la porte en un sens vers tout le bien hiérarchisé, avant de l'incliner à se porter à tel bien particulier[2].

S'il y avait contradiction à soutenir que Dieu peut nous mouvoir infailliblement et librement, c'est l'application nécessaire du principe de causalité qui nous acculerait à l'absurde. N'oublions pas que notre liberté n'est point la liberté première. La notion de liberté ne s'applique qu'*analogiquement* à Dieu et à nous. La liberté créée n'a qu'une similitude de proportionnalité avec l'absolue liberté de Dieu. C'est un cas particulier du mystère de la coexistence du fini et de l'infini. Comment l'être fini peut-il exister en dehors de l'Infini ? A condition d'être causé par lui, et de

---

a. 4, § II. Solvuntur objectiones ex læsione libertatis. Voir aussi JEAN DE SAINT-THOMAS au même endroit de son *de Deo*.

1. *Traité du Libre arbitre*, c. VIII.

2. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS in Iam, q. 19, disp. V, a. 6. Nous reviendrons sur ce point ch. IV, en examinant les antinomies relatives à la liberté.

rester sous son absolue dépendance. Comment une liberté seconde peut-elle exister en dehors de la liberté première ? A condition d'être causée par elle, mue par elle, pour passer de l'*indifférence passive* à l'*indifférence active* contenue dans l'élection même. Ainsi les perfections de cette liberté seconde préexistent éminemment de toute éternité dans la liberté première.

Pourquoi Dieu serait-il impuissant à produire infailliblement en nous et avec nous le mode libre de nos actes ? Il est certain que Dieu ne peut produire en une pierre un acte vital, puisque ce dernier doit procéder d'une puissance vitale ; mais il peut le faire naître dans un vivant. Il est certain que Dieu ne peut produire en nous un acte méritoire sans que notre liberté se détermine. Mais pourquoi ne pourrait-il pas la mouvoir *fortiter et suaviter* à se déterminer? « Si voluntas ita moveretur *ab alio*, quod *ex se* nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum, vel demeritum ; sed quia per hoc, quod movetur *ab alio*, non excluditur, quin moveatur *ex se*, ut dictum est, ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti. » S. Thomas, Ia, q. 105, a. 4, ad 3m et ad 2m.

Soutenir que Dieu, comme cause première, ne peut ne produire avec nous et en nous le *mode libre* de nos actes, c'est soutenir qu'une *modalité de l'être* ne peut pas être produite par l'Etre premier, créateur de tout ce qu'il y a d'être en dehors de lui. Il faut au contraire dire avec saint Thomas Ia, q. 22, a. 4 ad. 3 : «La nécessité et la contingence sont des modalités de l'être, elles tombent donc sous la disposition souveraine de Dieu, qui est l'ordonnateur de tout l'être des choses. » S. Thomas s'explique davantage dans son commentaire sur *le Perihermenias* d'Aristote, l. I, lect. 14 : « La volonté divine doit être conçue comme existant en dehors de l'ordre des êtres créés, comme une cause qui produit tout l'être et toutes les différences ou modalités de l'être. Or, la nécessité et la contingence sont précisément les modalités premières qui divisent l'être[1]. »

1. « *Voluntas divina* est intelligenda ut extra ordinem entium existens, *velut causa quædam profundens totum ens et omnes ejus*





Les mêmes formules se retrouvent dans le commentaire sur la *Métaphysique*, l. VI, leç. 3.

Toute cette doctrine se résume dans le texte célèbre de S. Thomas Ia q. 83, a. 1, ad 3m. « Notre libre arbitre est *cause* de son acte, mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit la *cause première.* Dieu est la cause première qui meut les causes naturelles et les causes volontaires. En mouvant les causes naturelles, il ne détruit pas la spontanéité ou le naturel de leurs actes. De même en mouvant les causes volontaires, *il ne détruit pas la liberté de leur action, mais bien plutôt il la fait en elles.* Il opère en chaque créature comme il convient à la nature qu'il leur a donnée[1]. »

---

differentias ; sunt autem differentiæ entis, possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus. »

S. Thomas dit encore dans le *de Malo* q. 6, a. 1 ad 3 : « *Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis,* quæ deficere non potest ; *sed* propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, *non inducitur necessitas,* sed manet libertas. Sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum *Deus omnia movet proportionabiliter unumquodque secundum suum modum.* »

1. Ia, q. 83, a. 1 ad 3. « Movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariæ, sed *potius hoc in eis facit* ; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. »

On objecte parfois que S. Thomas a écrit Ia IIæ q. 9, a. 6 ad 3m : « Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis quod est bonum ; et sine hac *universali motione* homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicetur (q. 109 et 112). » *Interdum* signifie que parfois la volonté est mue au bien particulier, sans qu'elle s'y meuve Ia 63,5.

C'est en vain qu'on voudrait conclure de ce texte que la motion divine, selon S. Thomas, ne meut pas notre volonté à se déterminer à l'élection, et qu'elle la porte seulement à vouloir le bien universel.

A cette interprétation s'opposent : 1° l'article 4 de la question suivante, qui a pour but de préciser le mode selon lequel Dieu meut la liberté, 2° les principes et les nombreux passages de S. Thomas que nous avons cités et qui contiennent la même doctrine que l'article 4 de la q. 10 de la Ia IIæ. — Enfin l'interprétation authentique de ce texte nous est fournie par S. Thomas Ia IIæ, q. 111, a. 2. Utrum gratia convenienter dividatur per *operantem* et *cooperantem* : « Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. *In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur* ; et secundum hoc dicitur *gratias operans. In illo*

En parlant plus loin (nº 52, c.) de la Toute-Puissance nous aurons à préciser ce qu'est la motion divine ; et nous exposerons la solution des objections faites au thomisme sur ce point, en traitant des antinomies relatives à la liberté (nº 64-65).

Ce haut enseignement de S. Thomas se confirme par la contradiction inévitable à laquelle aboutit, selon les thomistes, tout autre explication de la prescience des futurs. Nous parlons ici de contradiction et non de mystère, parce que ces théories, au lieu de descendre des principes universels et nécessaires à l'explication d'un cas particulier et obscur, proposent d'emblée de ce cas une solution gratuite dont les avantages doivent s'acheter par la négation même de l'absolue universalité et nécessité des principes.

Pour expliquer la prescience des futurs libres, Molina proposa une théorie que personne à sa connaissance n'avait encore enseignée[1], et qu'on chercherait vainement en effet chez les Pères ou les théologiens antérieurs. « Dieu, dit-il, a une compréhension très profonde, insondable, de chaque libre arbitre : il voit clairement ce que chaque cause libre ferait de son plein gré dans telles et telles circonstances, et même dans l'infinité des circonstances possibles. Cette vue de Dieu nous l'appelons *science moyenne*[2]. »

Cette science est dite moyenne à cause de son objet

---

autem effectu, in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans.* »

Le Concile d'Orange en 529 disait, canon 20 : « Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo (c'est la grâce opérante). Nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstat, ut faciat homo (c'est la grâce coopérante). » Et canon 22 : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. » Denzinger, 193 et 195. Le concours naturel de Dieu est requis pour les actes qui n'ont qu'une bonté naturelle.

1. « Hæc nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina prædestinatione, a nemine quem viderim hucusque tradita. » *Concordia liberi arbitrii cum divina Præscientia* q. 23, a. 5. éd. Lethielleux, 1876, p. 548. Les Jésuites Vasquez et Fonseca reconnaissent aussi qu'on ne trouve pas cette théorie chez les Pères, ni chez les scolastiques antérieurs. Cf. DUMMERMUTH, O. P. *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ* 1886, p. 760. . .

2. *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 52.



propre : le futur conditionnel ou futurible, qui est intermédiaire entre le pur possible (objet de la science de simple intelligence) et le futur contingent (objet de la science de vision). Par cette science moyenne, selon Molina, Dieu connaît antérieurement à tout décret prédéterminant comment une liberté qui serait placée en telles circonstances agirait, comment en telles autres circonstances elle se déterminerait différemment. Dieu décide ensuite selon son bon plaisir de placer effectivement cette liberté dans l'ordre des circonstances plus ou moins favorables ou défavorables.

Ainsi donc, selon Molina, Dieu par sa « supercompréhension des causes secondes » voit *dans la cause libre elle même* que dans telles circonstances cette cause agirait ainsi, qu'elle se déterminerait à cet acte. Cette vue de Dieu n'est pas une conjecture plus ou moins probable, mais une connaissance *infaillible* du futur conditionnel.

A cela les thomistes ont toujours répondu[1] : la science moyenne imaginée pour sauvegarder la liberté humaine en contient virtuellement la négation. Comment Dieu peut-il voir dans une cause de sa nature indéterminée entre l'acte et le non-acte, qu'elle agira en effet ? La supercompréhension d'une cause ne peut permettre de voir en elle une détermination qui n'y est pas. Et si l'on répond que cette détermination est connue par les circonstances dans lesquelles la liberté serait placée, on aboutit fatalement au déterminisme, qui est la négation du libre arbitre. La prévision des circonstances peut bien permettre des conjectures, mais non pas une connaissance infaillible du futur libre conditionnel, comme le reconnaît avec les thomistes le cardinal Mazella, S. J.[2]

A la suite de Suarez et de beaucoup de molinistes le cardinal Mazella essaie de maintenir la science moyenne, en disant : Dieu voit les futurs conditionnels non point dans

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, SALMANTICENSES, GONET, GOTTI, BILLUART (*de Deo*, diss. VI, art. 4, § I — et H. GAYRAUD, *Thomisme et Molinisme*, 1889, p. 119.
2. *De Gratia*, disp. III, a. 7.



sa volonté, ni dans la nôtre, ni dans l'influence des motifs ou circonstances, mais dans leur *vérité objective* ou *formelle*.

Mais, répondent les thomistes, comment avant tout décret de Dieu un futur conditionnel est-il objectivement vrai plutôt que faux ?

Suarez et Mazella[1] le démontrent en ces termes : « De deux propositions conditionnelles contradictoires telles que celles-ci : si Pierre était placé dans ces circonstances, il pécherait, il ne pécherait pas, l'une est déterminément vraie et l'autre déterminément fausse. Il est impossible, en effet, que l'une et l'autre soient vraies ou l'une et l'autre fausses. Donc l'intelligence infinie, qui pénètre toute vérité, voit certainement laquelle des deux est vraie, laquelle est fausse. »

C'est toujours la négation de la liberté, répondent les thomistes. On serait même conduit à dire : antérieurement à tout décret divin, Dieu peut voir laquelle de ces deux propositions contradictoires est vraie : le monde existera, le monde n'existera pas ; il s'en suivrait que la création n'est plus libre, la volonté divine serait soumise au fatum logique des stoïciens. Ces derniers, comme le rapporte Cicéron (*de Divin.*, I, LV), entendaient en effet prouver le déterminisme précisément par cet argument : de deux propositions contradictoires l'une est nécessairement vraie ; donc entre ces deux propositions : *a* sera, *a* ne sera pas, la nécessité de l'une, au moment même où je parle, exclut la possibilité de l'autre : « ex omni æternitate fluens veritas sempiterna ».

Suarez oublie qu'Aristote, dans son *Perihermeneias*, l. I, c. IX (lect. XIII de S. Thomas), a montré que de deux propositions contradictoires, singulières, relatives à un futur contingent, aucune n'est *déterminément* vraie ou fausse. S'il en était autrement, remarque Aristote, c'est le déterminisme qui serait la vérité, et notre choix ne serait pas libre[2].

1. *Loc. cit.*
2. Voici comment S. Thomas expose la pensée d'Aristote. Il s'agit de répondre à la question : « Utrum in enuntiationibus



Quelques molinistes cherchent vainement à échapper à cette difficulté en disant que Dieu connaît la vérité des futuribles non pas en eux-mêmes, mais en sa propre essence, qui contient éminemment toute vérité.

Il est clair qu'une vérité contingente ne peut être déterminée dans l'essence divine antérieurement à tout décret divin ; elle y serait *au même titre* que les vérités absolument nécessaires, et serait par suite nécessaire.

S. Thomas a écrit à propos de la prophétie « les futurs libres contingents en eux-mêmes ne sont pas connaissables, parce que leur vérité n'est pas déterminée, — contingentia futura, quorum veritas non est determinata, in seipsis non sunt cognoscibilia » Ia IIæ, q. 171, a. 3.

Leibnitz remarque au sujet des Molinistes et en général des partisans de la science moderne : « C'est plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe, où il n'y a absolument aucune issue... Ils ne sortiront donc jamais d'affaire, sans avouer qu'il y a une prédétermination dans l'état précédent de la créature libre qui l'incline à se déterminer. » (*Théodicée*, Ier p. § 48).

Par ces derniers mots Leibnitz nous donne sa propre solution : le déterminisme psychologique, qui ne conserve de la liberté que le nom. « Il suffit, dit-il, que la créature

---

singularibus de futuro in materia contingenti necesse sit quod *determinate* una oppositarum sit vera et altera falsa ? »

La réponse est catégorique : « In singularibus quæ sunt de futuro hoc non est necesse, quod una *determinate* sit vera et altera falsa. Et hoc quidem dicitur quantum ad materiam contingentem. » La raison en est : « Ejus quod est ad utrumlibet proprium est quod, quia non determinatur magis ad unum quam ad alterum, non possit de eo determinate dici neque quod erit, neque quod non erit... Si necesse est quod omnis affirmatio vel negatio in singularibus et futuris sit vera vel falsa, necesse est quod omnis affirmans vel negans determinate dicat verum vel falsum ; ex hoc autem *sequitur quod omne necesse sit esse vel non esse*... Ex hoc concludit ulterius quod omnia sint ex necessitate. Per quod triplex genus contingentium excluditur. Quædam enim contingunt ut in paucioribus... Quædam vero se habent ad utrumlibet, quia scilicet non magis se habent ad unam partem quam ad aliam, et *ista procedunt ex electione*. Quædam vero eveniunt ut in pluribus... Si autem omnia ex necessitate evenirent, nihil horum contingentium esset. »



soit prédéterminée par son état précédent, qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre ; et toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étaient représentées dans l'entendement divin et connues à Dieu par la science de simple intelligence, avant qu'il eût décerné de leur donner l'existence. Ce qui fait voir que pour rendre raison de la prescience de Dieu, on se peut passer, tant de la science moyenne des molinistes, que de la prédétermination, telle qu'un Bannes ou un Alvarez (auteurs d'ailleurs fort profonds) l'ont enseignée. » (*Théod.*, I, § 47.)

Leibnitz est conséquent avec lui-même, mais il aboutit au déterminisme, et n'est-ce pas la conclusion inévitable à laquelle conduit aussi la théorie de la science moyenne ?

Ce n'est pas le seul inconvénient de cette théorie. Elle porte atteinte à l'universelle causalité et au souverain domaine de Dieu[1], et par suite elle rend sa science *passive* à l'égard de nos déterminations libres, dont seuls nous sommes cause. Dieu cesse d'être cause universelle de l'être, puisque notre détermination libre, qui est de l'être, n'est point produite par Lui en nous et avec nous. Il n'est plus le maître des volontés, sa grâce reste impuissante, *elle perd de sa suavité parce qu'elle a perdu de sa force.* Il n'est plus aussi nécessaire de prier le Sauveur, de mettre en Lui, et non pas en nous, toute notre espérance et confiance. Comment l'âme, aux prises avec la tentation, peut-elle lui dire encore : « Converte me et convertar, quia tu Dominus Deus meus » (Jérémie, XXXI, 18). Dieu n'est pas plus cause de nos actes bons que de nos actes mauvais,

1. Cf. BILLUART, *de Deo*, diss. VI, a. 6, § VI. et DEL PRADO O. P. *De Gratia et Libero arbitrio* (1907) (Fribourg-Suisse), Pars tertia c. v, p. 117-174. Ce remarquable ouvrage du P. del Prado est le meilleur traité thomiste de la Grâce, paru depuis les grands commentaires du XVIe et XVIIe siècle, comparable aux travaux des Bannes, des Alvarez, des Jean de Saint-Thomas, Massoulié et Goudin. Un premier volume contient un commentaire du traité de la grâce de S. Thomas, un second expose l'accord du libre-arbitre et de la grâce selon S. Thomas et S. Augustin, un troisième examine cet accord tel qu'il est conçu par Molina, Suarez, Bellarmin, ou par les théologiens qui ont cherché une voie moyenne entre le thomisme et le molinisme comme les card. Satolli et Pecci et Mgr Paquet.



puisqu'il dépend uniquement de notre liberté que la grâce divine soit rendue efficace ou stérile. L'homme est seul cause de sa détermination libre et du bon usage qu'il fait de la grâce.

Au lieu de voir dans notre volonté et la motion divine *deux causes totales*, dont l'une est subordonnée à l'autre, de telle sorte que *notre acte*, en ce qu'il a de bon, soit *tout entier de Dieu comme cause première*, *et tout entier de l'homme comme cause seconde*, les molinistes n'y voient que *deux causes partielles*, tels deux hommes tirant un navire[1]. Dieu n'a plus dès lors sur nous qu'une causalité extérieure assez

1. S. Thomas à propos de la prédestination (Ia, q. 23, a. 5, Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis), après avoir montré les erreurs d'Origène, des pélagiens et semi-pélagiens, rejette précisément la doctrine de ceux qui ne voient dans la motion divine et dans la liberté humaine que deux causes *partielles* semblables à deux hommes tirant un navire : « Unde fuerunt alii qui dixerunt, quod merita sequentia prædestinationis effectum sunt ratio prædestinationis, ut intelligatur, quod ideo Deus dat gratiam alicui et præordinavit se ei daturum, quia præscivit eum bene usurum gratia ; sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Sed *isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. . . Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum, quod est ex causa secunda et causa prima*. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est (q. 19, a. 5). Unde et id quod est per liberum arbitrium est ex prædestinatione. . .

Quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum secundum illud *Thren*. ult. v. 21. « *Converte nos, Domine, ad te et convertemur*. »

Molina et Suarez se séparent de S. Thomas dans la doctrine générale de la *subordination des causes*. Ils ne voient que des *causes partielles subordonnées* dans le concours divin (simultané) et notre action, dans la grâce et le libre arbitre, dans la lumière de gloire et l'intelligence du bienheureux (puissance obédientielle active) ; de même dans l'intelligence humaine et la liberté humaine au terme de la délibération, et aussi semble-t-il, dans la faculté de connaître et son objet.

La thèse suarezienne sur le concours divin est d'ailleurs intimement liée à sa négation de la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les créatures. Pour S. Thomas, il est évident, au contraire, que *si la créature n'est pas son existence, elle n'est pas capable d'agir par elle seule. Le mode d'agir suit le mode d'être. Celui qui est peut seul agir par soi*, comme nous dépendons de Lui dans notre être, nous dépendons de Lui dans notre *action*.



gauche, semblable à la causalité créée, notre liberté *partage* avec lui l'œuvre du salut et en revendique la meilleure part La science divine n'étant plus cause de nos actes libres, doit être enfin passive à leur égard ; loin de les déterminer, c'est elle qui est déterminée par eux ? Et qu'y a-t-il de plus inadmissible qu'une passivité dans l'Acte pur ?

Le thomisme certes a des obscurités, il ne se charge point de montrer *comment* l'efficacité transcendante de la causalité première, loin de froisser notre liberté, produit en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes, de telle sorte que notre responsabilité subsiste. L'efficacité souveraine de la cause première créatrice ne nous est connaissable qu'analogiquement, et ce qui lui convient en propre reste pour nous nécessairement mystérieux[1].

On a dit très justement : « Tant que chacun des deux systèmes thomiste et moliniste se bornera à considérer ce qu'il y a de fort et à combattre l'autre sur ses points faibles, cette controverse n'aboutira pas. Il est nécessaire de comparer entre eux les deux systèmes dans leur développement et leurs conclusions, sous la lumière de règles générales évidentes, acceptées de part et d'autre. Si l'on veut procéder ainsi, sans doute ces deux systèmes conserveront encore des obscurités bien profondes, que l'intelligence ne parviendra jamais à dissiper. Mais on reconnaîtra du moins que l'obscurité du système thomiste ne vient que des faiblesses de notre pauvre esprit, qui tout en connaissant l'existence de l'accord entre la causalité divine et la causalité humaine, est impuissant à en connaître le *comment*. Tandis que l'obscurité du système adverse résulte de véritables impossibilités[2]. »

1. Cf. plus loin nº 52: Toute-puissance et motion divine, et nº 64 et 65: La liberté humaine et la causalité divine universelle. Le mal moral et la causalité divine.

2. P. LEPIDI, O. P. *Opuscules Philosophiques*, ch. I sur l'Activité volontaire de l'homme et la causalité divine, fin. — Voir aussi P. GARDEIL, O. P. *Le Donné révélé et la théologie*, Paris, 1910. 2ᵉ partie, ch. III. Les systèmes théologiques : « Les systèmes théologiques qui mettent à la clé de leur synthèse une notion universelle, s'efforçant de traduire l'idée même de Dieu, exercent une poussée réductrice supérieure à celle des systèmes bâtis sur une hypothèse particulière. Un exemple : Molinisme et Thomisme. »



La controverse entre le thomisme et le molinisme se réduit en effet à ceci : le thomisme arrive-t-il à une obscurité par l'application légitime et nécessaire des premiers principes les plus universels (principes d'identité, de causalité, et de l'universelle causalité de l'agent premier) ? Il est difficile de le nier. En vertu du principe d'identité, Dieu seul est son existence même ; il s'ensuit que seul il est son activité, operari sequitur esse, et sicut Deus solus est suum esse, ita solus est suum agere. Aucune créature n'est son existence, ni par suite son action, elle reçoit l'existence de Dieu et ne peut agir que si elle est mue par Dieu ; la cause seconde n'agit que mue par la cause première, l'intelligence créée n'agit que mue par l'intelligence première, la liberté seconde en tant précisément que liberté n'agit qu'autant qu'elle est mue par la liberté première. Tout mouvement relatif à une perfection pure (simpliciter simplex) participée, relève évidemment de la perfection divine correspondante. Il est absolument impossible que quelque chose de contingent apparaisse sans être causé par l'Etre nécessaire, source de tout être. Quod est non a se, est ab alio quod est per se. Tels sont les principes du thomisme, il ne redoute ni la logique, ni le mystère ; c'est la logique même qui le conduit à une obscurité : comment la souveraine efficacité de Dieu créateur produit-elle en nous, avec nous, *suaviter et fortiter*, le mode libre de nos actes ? La méthode la plus rigoureuse ne peut nous conduire à une obscurité qui cacherait une contradiction, il y a là seulement un mystère, conséquence de celui de la création (coexistence du fini et de l'Infini) et analogue à celui de la conciliation intime de la liberté divine et de l'immutabilité divine. Nous tenons les deux bouts de la chaîne. Il ne pourrait y avoir contradiction que si la réalité en son fond, comme le veut Hegel, était une contradiction réalisée.

Le molinisme aussi a son obscurité : la science moyenne. Mais comment y arrive-t-il ? Est-ce par l'application nécessaire des principes premiers les plus universels qui dominent toute la science théologique jusqu'en ses moindres détails ? N'est-ce pas plutôt pour résoudre une difficulté

spéciale relative à la liberté humaine ? Ce procédé peut être celui de la polémique, il n'est pas celui de la science. La synthèse thomiste a fait ses preuves sur tous les points du savoir théologique, le molinisme n'est qu'une opinion dans une controverse particulière. Nous devons aller des principes évidents et universels à la solution des cas particuliers et obscurs ; nous ne pouvons, sans égard aux principes, proposer de ces cas une solution en apparence commode, dont les avantages précaires s'achèteraient par la négation des principes mêmes. On dirait de nous que nous redoutons et la logique et le mystère. L'obscurité à laquelle nous conduirait cette méthode recouvrirait de fait non pas un mystère, mais une véritable contradiction ou antinomie. Par ce défaut de méthode, le molinisme est conduit 1° à admettre une exception au principe de causalité : l'être des futurs libres ne vient pas de Dieu, Premier Etre[1]; 2° à soutenir que la science divine est *passive* à l'égard des futurs libres conditionnels qui la déterminent au lieu d'être déterminés par elle. La science moyenne posant ainsi une passivité dans l'Acte pur, ne saurait être une perfection pure (simpliciter simplex), c'est une notion anthropomorphique qui prête à Dieu l'imperfection de l'homme. 3° enfin cette théorie imaginée pour sauvegarder la liberté humaine doit aboutir logiquement au déterminisme des circonstances.

Toutes ces impossibilités confirment la doctrine, qui nous est donnée par S. Thomas, avant lui par S. Augustin, et qui reflète fidèlement l'Évangile et l'enseignement de S. Paul[2] :

1. *Le concours divin simultané* admis par Molina n'est qu'imparfaitement cause de l'être de nos actes libres, car il *n'est point cause première de notre détermination libre, qui est encore de l'être.* Loin de déterminer d'une façon transcendante notre liberté à se mouvoir, ce concours divin est déterminé par elle ; ce qui est le renversement des rôles. Voir plus loin, n° 52, c. motion divine.

2. Voir les commentaires de S. Thomas sur *L'Evangile de S. Jean*, c. xv, leç. 3 ; sur *l'Epître aux Romains*, c. I, leç. 3 — c. VIII, leç. 6. — c. IX, leç. 3, et sur l'*Epître aux Ephésiens*, c. I, leç. 1 et 4. On peut comparer l'interprétation des textes de S. Paul donnée par S. Thomas avec l'interprétation favorable au molinisme qu'en donne le P. Prat dans son récent ouvrage, *La Théologie de S. Paul.* Cette dernière étonne d'autant plus que les textes de S. Paul sont, dans leur simplicité, plus forts encore que ceux de

« Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate[1]. » « Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti[2] ? » « Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei[3]. » Diminuer le sens et la portée de ces textes, c'est enlever à la parole de Dieu et à la théologie sa richesse, sa simplicité et sa profondeur.

*
* *

C. Providence. — Après les développements qui précèdent sur la doctrine thomiste de la prescience, il nous reste peu de chose à dire de la Providence divine. Nous en avons d'ailleurs traité *a posteriori* dans l'étude que nous avons faite plus haut de la preuve de l'existence de Dieu par l'ordre du monde.

La Providence divine qui répond analogiquement à notre prudence, est l'extension de la Sagesse de Dieu, « qui atteint avec force d'une extrémité à l'autre et dispose tout avec douceur » (Sagesse VIII 1 et XIV 3). « Comme Dieu, dit S. Thomas, est cause des choses par son intelligence, il a nécessairement la connaissance de l'ordre selon lequel toutes choses se rapportent à leur fin. C'est lui-même qui les ordonne ainsi, et c'est en cela précisément que consiste la Providence » (Ia. q. 22. a. 1).

Cette Providence s'étend-elle seulement aux lois générales de l'univers et non pas aux individus et aux détails infimes des choses comme l'ont prétendu les Déistes ? Il est

---

S. Thomas. Ils reproduisent d'ailleurs la doctrine du livre de l'*Ecclésiastique*, XXXIII, 11-14. « Quasi lutum figuli in manu ipsius, plasmare illud et disponere. Omnes viæ ejus secundum dispositionem ejus, sic homo in manu illius, qui se fecit, et reddet illi secundum judicium suum. » — Voir aussi EZECHIEL, XI, 19. « Et dabo eis cor unum et spiritum novum tribuam in visceribus eorum, et auferam cor lapideum de carne eorum, et dabo eis cor carneum, ut in præceptis meis ambulent. »

1. *Philipp.*, II, 13.
2. I *Cor*, IV, 7..
3. *Rom.*, IX, 16.

dit dans l'Evangile : « Deux passereaux ne se vendent-ils pas un as ? Et il n'en tombe pas un sur la terre, sans la permission de votre Père. Les cheveux mêmes de votre tête sont comptés. Ne craignez donc point : vous valez plus que beaucoup de passereaux. » Matth., x, 30. — L'universalité absolue de la Providence se déduit de l'universalité absolue de la causalité divine qui est celle d'un agent intelligent. « La causalité divine embrasse tous les êtres, corruptibles ou incorruptibles, et dans leur généralité et dans leur individualité (qui est encore de l'être). Donc toutes les choses qui ont l'être, à quelque titre que ce soit, sont ordonnées par Dieu à une fin » Ia, q. 22, a. 2. Ainsi l'exige nécessairement le principe de finalité : tout agent agit pour une fin, et l'agent suprême pour une fin suprême par lui connue, et à laquelle il subordonne tout. Cette fin c'est la manifestation de sa bonté, de son infinie perfection et de ses divers attributs.

Ainsi le mal, même moral, est-il permis par la Providence, parce que Dieu est assez puissant et assez bon pour tirer le bien du mal même. Il est naturel que la créature essentiellement défectible défaille quelquefois, et Dieu ne permet cette défaillance que pour manifester davantage sa Miséricorde, ou lorsque sa miséricorde a été méprisée, pour manifester sa Justice et les droits absolus du Souverain Bien à être aimé par-dessus tout. Ia q. 22, a. 2 ad 2m et q. 23, a. 5 ad 3. Nous retrouverons ce problème à propos de ces deux attributs.

Est-ce d'une façon immédiate que toutes choses sont soumises à la Providence, ou faut-il admettre des intermédiaires providentiels, chargés de pourvoir comme des ministres, au détail des choses. Il n'y a d'intermédiaires, dit S. Thomas, que pour l'exécution du plan providentiel, mais non pas pour la détermination de ce plan, qui jusqu'en ses moindres détails est arrêté immédiatement par Dieu. S'il en était autrement, la science pratique de Dieu serait imparfaite et ne s'étendrait pas aussi loin que sa causalité, sans laquelle absolument rien n'arrive à l'existence. Ia, q. 22, a. 3. Pour s'étendre ainsi immédiatement à tout, la Providence,

loin de détruire la contingence de certaines choses, la sauvegarde admirablement. Elle dispose l'univers de telle sorte que certaines choses arrivent toujours, d'autres fréquemment, quelques-unes d'une façon très rare, et elle meut nos libertés de telle manière qu'en choisissant un bien nous conservons la puissance de ne pas le choisir, ou de lui en préférer un autre. Ia, q. 22, a. 4.

La Prédestination est une partie de Providence relative à notre salut. Nous en parlerons brièvement dans la solution des antinomies relatives au bon plaisir divin[1]. Mais les limites de notre travail ne nous permettent pas de suivre S. Thomas dans l'étude de ce problème d'ordre surnaturel. On verra, en lisant la question 23e de la Ia, qu'il applique les principes universels que nous avons examinés plus haut à propos de la prescience.

Sur ce dernier point en particulier la sagesse divine reste pour nous, comme le dit S. Paul, un mystère insondable, par son élévation et sa profondeur, insondable aussi par ce qu'elle contient de bon plaisir, de libres préférences qui sont à elles-mêmes leur raison (Ia, q. 25, a. 5 ad 3). Pourquoi tel pécheur se convertit-il juste quelques instants avant de mourir, tandis que tel autre est surpris par la mort dans son péché ? A cette question, il n'est pour tout théologien qu'une réponse : « O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei ! quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus ! Quis enim cognovit sensum Domini ? aut quis consiliarius ejus fuit ? Aut quis prior dedit illi et retribuetur ei ? » *Rom.*, xi, 33. Ainsi encore « pour confondre les sages, Dieu se plaît à choisir ce que le monde tient pour insensé, pour confondre les forts, il se plaît à choisir comme instrument ce qui n'est rien, afin que nulle chair ne se glorifie » I *Cor*, i, 27.

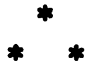
Si insondable soit-elle, cette divine sagesse n'est obscure pour nous que parce qu'elle est trop lumineuse en elle-même. Le soleil doit paraître obscur à l'oiseau de nuit

1. Voir plus loin, ch. iv, les antinomies relatives à la liberté, n° 62 la liberté et la sagesse divines.



incapable d'en supporter la splendeur. Si borné que soit notre esprit, il est pourtant certain que la divine sagesse ordonne absolument tout au bien, que sous sa direction le mal lui-même doit concourir à la perfection de l'ensemble. Nous sommes infiniment plus sûrs de la rectitude et de la sainteté des voies mystérieuses de Dieu que de la rectitude de notre propre conscience. Cette sagesse si haute, trop lumineuse pour nos faibles yeux, nous dirige à chaque instant, dans les moindres actes de notre vie, elle est plus intime à nous que nous-mêmes, elle éclaire les âmes fidèles et ferventes d'un de ses reflets ; ces âmes reçoivent une science savoureuse (sapida scientia = sapientia), une connaissance expérimentale des choses divines et arrivent peu à peu à considérer simplement toutes choses par rapport à Dieu et en Dieu (IIa IIæ, q. 45).

Seule cette sagesse divine sait pratiquement concilier la rigueur absolue des principes et la douceur nécessaire dans leur application infiniment variée. Dieu, principe et fin de toutes choses, ne peut oublier un instant la nécessité absolue des principes, il dirige tout fortement ; mais il connaît aussi merveilleusement les mille détails de chaque vie, bien plus il aime ses œuvres, surtout ses enfants ; il y a ainsi dans sa direction une suavité qui ne le cède en rien à la force, il protège les semences divines qu'il a mises dans les cœurs, « il ne rompt pas le roseau à demi brisé, il n'éteint pas la mèche qui fume encore ». Sapientia « attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter » (*Sagesse*, VIII, 1).



50° Volonté libre et amour de Dieu. — Nous venons de parler de l'intelligence divine. La volonté suit l'intelligence, et l'acte primordial de la volonté est l'amour. « Deus charitas est », I Joan., IV, 16.

Nous étudierons premièrement l'amour de Dieu pour



lui-même, et secondement l'amour de Dieu pour les créatures.

A. L'amour de Dieu pour lui-même. — Comment un être intelligent pourrait-il être dépourvu de volonté et d'amour ? Déjà les choses naturelles ont une inclination naturelle, qui les porte à chercher leur bien et ensuite à s'y reposer. Ainsi le gland est naturellement incliné à germer, le chêne à se développer, à se nourrir, à se reproduire. L'être intelligent a ceci de spécial qu'il connaît son bien, il doit donc le rechercher et s'y reposer d'une façon spéciale, par une inclination réglée par l'intelligence, cette inclination a reçu le nom de volonté. L'intelligence divine, qui connaît le bien, ne peut donc exister sans la volonté divine, qui veut le bien (Ia, q.19, a. 1.).

Cette volonté divine ne peut être une simple faculté, capable d'agir, d'émettre des actes multiples et successifs ; elle serait imparfaite, si elle n'était pas essentiellement et toujours en acte. Or, l'acte primordial de toute volonté est l'amour du bien, amour tout spirituel comme la connaissance intellectuelle qui le dirige. — Tous les actes de la volonté qu'ils s'appellent désirer, espérer, vouloir, choisir, jouir, ou même haïr procèdent de l'amour, qui est l'éveil même de la volonté à son contact avec le bien. Le désir ou l'espérance est l'amour d'un bien futur, la joie l'amour d'un bien présent, la tristesse vient de l'amour d'un bien absent, la haine est comme l'envers de l'amour, nul ne hait que ce qui s oppose au bien aimé. (Ia, q. 20, a. 1). Lorsqu'il procède de la connaissance sensible, l'amour n'est qu'une passion, une émotion ; lorsqu'il procède d'une connaissance purement spirituelle, il est lui-même tout spirituel.

Il y a donc nécessairement en Dieu un acte tout spirituel et éternel d'amour du Bien ; et ce Bien aimé de toute éternité, c'est Dieu même, l'infinie perfection, la plénitude de l'être, aimée autant qu'elle est aimable, infiniment. Cet amour n'est pas un désir, une espérance, il possède de toute éternité le bien suprême, et s'y délecte nécessairement, sans pouvoir s'en séparer. Dieu n'est pas libre de cesser de

s'aimer, car sa volonté est le Bien même toujours actuellement aimé. Cet amour par sa profondeur et son intensité mérite le nom de zèle, il est comme une flamme ardente éternellement subsistante « Deus ignis consumens est » *Deuter.*, c. IV.

L'amour comme la joie conviennent donc à Dieu au sens propre, ce sont des perfections absolues et analogues comme le bien qui les spécifie. Si profané que soit le nom de l'amour, nous savons qu'il peut exprimer une perfection si haute et si pure qu'on y chercherait en vain l'imperfection.

Au contraire, le désir, la tristesse, la colère ne peuvent convenir à Dieu qu'en un sens métaphorique, car ces sentiments ont toujours quelque chose d'imparfait ; ils supposent ou l'absence d'un bien ou la présence d'un mal (Ia, q. 20, a. 2 ad 2).

L'amour de Dieu pour lui-même est sans trace aucune d'égoïsme, il a pour caractère essentiel d'être infiniment *saint*. L'égoïsme consiste à se préférer au Bien. Or, Dieu est le Bien même, et en s'aimant c'est le Souverain Bien qu'il aime saintement par-dessus tout. Qu'est-ce donc que la sainteté ? C'est une immuable pureté ; elle s'oppose à la souillure du péché et à l'imperfection; immuable, elle est le contraire de l'inconstance dans la pratique du bien (IIa, IIæ, q. 81, a. 8).

L'Amour de Dieu est absolument pur. Comment serait-il souillé par le péché, qui consiste à se détourner de Dieu ? Comment Dieu pourrait-il se détourner de lui-même, agir contre la loi qui s'identifie avec son essence même ? Non seulement Dieu est impeccable, mais nécessairement il déteste le péché d'une sainte haine[1], qui est la conséquence rigoureuse de l'Amour du Bien. Par sa profondeur et son intensité cet amour mérite le nom de zèle, comment

1. Il est probable, selon certains thomistes comme Billuart, que cette sainte haine du mal existe en Dieu proprement et formellement. C'est aussi le sentiment de Vasquez et de Suarez. Selon Jean de Saint-Thomas au contraire la haine du mal n'est en Dieu que virtuellement, comme le châtiment ou la répression du mal exigée par l'amour du bien.



pactiserait-il avec le mal, chercherait-il un compromis avec lui ? A l'égard du mal obstiné, l'amour, qui est la douceur même, devient dur comme l'enfer, dit le Cantique des Cantiques : « fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus æmulatio. » — « Deus fortis et zelotes », dit l'*Exode*, c. XXIV. Et l'enfer lui-même apparaît ainsi comme une manifestation de la pureté et de la sainteté de l'Amour de Dieu. Sainteté attirante et redoutable, douce et terrible, comme la maison de Dieu dont parle Jacob (*Genèse*, XXVIII, 17.

Pur de tout mal, l'amour de Dieu est pur aussi de toute imperfection, de tout ce qui s'opposerait à la perfection infinie. Cette pureté absolue mérite le nom de sainteté, si elle est immuable, et comment ne le serait-elle pas ?

L'amour du Bien en Dieu peut-il être instable, inconstant ? Dieu peut-il cesser d'être le Souverain Bien, peut-il cesser de se connaître et de s'aimer ? Non seulement l'amour divin adhère immuablement au Souverain Bien, mais il s'identifie absolument avec lui, il est le Bien même toujours aimé ; Dieu ne peut trouver la moindre raison même apparente de ne pas aimer le Bien suprême ou de lui préférer quoi que ce soit. La sainteté parfaite, comme celle des bienheureux, n'est pas libre de déchoir, de faire le mal, elle est infiniment au-dessus de cette misérable liberté, elle implique l'amour nécessaire du bien. Ia, q. 19, a. 3, 7, 9.

B. L'amour de Dieu pour ses créatures. — Si tel est l'amour de Dieu pour lui-même, comment peut-il se porter sur d'autres que Lui ?

Aimer un autre être n'est-ce pas être attiré par lui ? Comment Celui qui est la plénitude de tout bien serait-il attiré par un bien créé, serait-il passif sous l'attrait de ce bien infime ?

Aimer un autre être n'est-ce pas s'exposer à trouver en lui une résistance, à voir cet amour méprisé ? Se peut-il que l'amour de Dieu pour sa créature rencontre pareille résistance et pareil mépris ?

L'amour d'autrui semble donc impliquer des imperfections qui ne sauraient exister en Dieu. Ainsi parlent les



Déistes. Dieu, tel qu'ils le conçoivent, n'aime que Lui, il n'a point de bienveillance pour ses créatures, point d'amour pour ses enfants, point de regards pour nos souffrances, point d'attention pour nos prières.

De plus près, nous voyons que ces imperfections de l'amour d'autrui sont celles de l'amour créé. L'amour incréé de Dieu pour ses créatures n'est en rien passif, il est essentiellement actif et créateur, tout de générosité, absolument libre dans le don qu'il fait et pourtant parfaitement réglé par la divine sagesse.

En second lieu, l'amour de Dieu pour sa créature est d'une force invincible, rien ne lui résiste sans sa divine permission, et tout finalement par sa puissance concourt au bien, même le mal.

Tout d'abord l'Amour de Dieu pour nous ne saurait être en rien passif. Celui qui est la plénitude de tout bien ne peut certes pas être attiré par un bien créé, être passif sous l'attrait de ce bien infime, être captivé par lui. L'amour de Dieu pour nous, dit S. Thomas, ne suppose pas l'amabilité en nous, mais au contraire il la pose ou la crée en nous : « Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus » Ia, q. 20, a. 2. Ce n'est point parce qu'il nous a trouvés aimables que Dieu nous aime, mais c'est parce qu'il nous a aimés, que nous sommes aimables à ses yeux. Qu'avons-nous que nous ne l'ayons reçu, et pourquoi nous glorifier comme si nous ne l'avions pas reçu. « Quid habes, quod non accepisti ? Si autem acceperis, quid gloriaris quasi non acceperis ? » I *Cor.*, IV, 7. Le molinisme oublie en partie cette profonde vérité, lorsqu'il soutient que ce qu'il y a de meilleur en nous, le bon usage de notre liberté et de la grâce vient de nous seulement, et non pas de Dieu. Par nous-mêmes nous ne sommes que néant et péché[1], tout le bien naturel ou surnaturel qui est en nous ne peut nous venir que de la source de tout bien, d'un Amour tout de bienveillance et de générosité que rien en nous ne pouvait appeler.

1. 2e *Concile d'Orange,* can. 22 : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. » Denzinger, 195.



Pourquoi donc Dieu nous a-t-il aimés de cet amour créateur que rien en nous ne pouvait attirer ? (Ia, 19, 2.) — N'est-ce pas une propriété du bien de se répandre, de se donner généreusement ? La bonté est essentiellement communicative, le bien est diffusif de soi. Dans l'ordre physique, le soleil répand autour de lui sa lumière et sa chaleur fécondante ; la plante et l'animal arrivés à leur perfection se reproduisent. Dans l'ordre intellectuel, l'intelligence arrivée à la connaissance de la vérité cherche spontanément à la communiquer aux autres. Dans l'ordre moral, celui qui a la sainte passion du bien, comme l'apôtre, n'a de repos qu'il n'ait suscité chez les autres les mêmes aspirations, le même amour. Se peut-il que Dieu soit le Souverain Bien, la plénitude de l'être, l'amour éternel du bien, le zèle ou l'ardeur de l'amour, et qu'il ne lui convienne pas hautement de répandre les richesses qui sont en lui, comme celui qui chante est heureux de faire retentir au dehors toutes les harmonies de son chant ?

Cette convenance est si forte que bien des philosophes[1] ont pensé que Dieu qui s'aime nécessairement, doit aussi nécessairement créer ; qu'il ne serait ni bon ni sage, s'il ne créait pas ; qu'il serait comme avare du bien qu'il possède, comme stérile et impuissant. D'après ces philosophes, Dieu nous aime par une nécessité intérieure de sa nature ou de sa sagesse ; en vertu d'une nécessité morale Il doit créer, comme le soleil en vertu d'une nécessité physique répand autour de lui sa lumière et sa chaleur Le monde apparaît dès lors comme une émanation nécessaire de Dieu, ou comme un prolongement de la nature divine, il sort de Dieu un peu comme la lumière sort du soleil ; ce déterminisme conduit ainsi au panthéisme, qui nie la distinction essentielle et infinie du créé et de l'incréé.

L'Église repousse cette doctrine qui méconnaît la liberté absolue de l'amour créateur et la gratuité des dons que

1. PLATON, PLOTIN, LEIBNITZ, GUENTHER, ROSMINI. Tous les partisans de l'optimisme absolu, d'après lesquels Dieu doit nécessairement créer, et créer le meilleur des mondes possibles.



nous avons reçus[1]. Il y a certes une très haute convenance à ce que Dieu nous aime et nous crée, mais ce n'est là qu'une convenance, sans la moindre nécessité morale. Cajetan l'explique avec sa précision habituelle in Iam, q. 19, a. 2 : Chez les êtres naturels, dit-il, c'est une perfection naturelle et nécessaire de se reproduire. Chez les êtres libres, c'est une *perfection libre* de se donner. Certes, un esprit créé ne serait ni bon, ni sage, s'il voulait s'isoler dans sa vie intérieure, sans penser aux autres et sans les aimer ; sa perfection s'accroît lorsqu'il les aime. La perfection de Dieu ne peut s'accroître en rien ; elle est par elle-même infinie, la plénitude de l'être ; en elle préexistent éminemment toutes les perfections créées, dans une lumière incomparablement plus belle que l'obscure lumière d'ici-bas, dans une vie incomparablement plus riche que notre vie mêlée de mort. Dieu, s'il ne créait pas, n'en serait pas moins, dans sa vie intérieure, infiniment bon et infiniment sage. Il n'est pas nécessaire qu'il nous aime et nous crée. Il n'y a là qu'une convenance.

L'amour créateur, dira-t-on, est pourtant en Dieu une perfection. Comment cette perfection pourrait-elle donc lui manquer ? Cajetan répond : c'est une *perfection libre*, d'*autant plus parfaite qu'elle est plus libre*, *et dont l'absence ne serait pas une imperfection*[2]. Une libéralité est d'autant plus précieuse qu'elle est plus gratuite, et pourrait ne pas être. Elle demande d'autant plus la reconnaissance, qu'elle était moins due. L'optimisme absolu qui veut astreindre Dieu à faire toujours ce qu'il y a de meilleur, oublie la gratuité de l'amour divin à notre égard.

C'est sans doute une perfection du Bien de se répandre, la bonté est communicative ; mais cette perfection est

1. *Conc. Vatic.* Denzinger 1783 : « Deus *liberrimo consilio* condidit creaturam » et 1805. « Si quis dixerit Deum non *voluntate ab omni necessitate libera*, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum, anathema sit. » Voir aussi contre Rosmini, Denzinger, 1908. Rosmini enseignait comme Leibnitz la nécessité *morale* de la création.

2. Cf. CAJETAN, Iam, q. 19, a. 2.



naturelle chez les êtres de la nature ; *libre* chez les êtres libres, souverainement libre pour la première liberté.

Cette dernière n'est pas l'indifférence dominatrice d'une puissance ou faculté à l'égard des biens particuliers ; c'est *l'indifférence dominatrice de l'Acte pur* à l'égard de tout le créé. On comprend ainsi que l'acte libre divin n'est pas une action accidentelle et contingente, surajoutée à l'acte par lequel Dieu s'aime nécessairement lui-même. Il n'y a en Dieu qu'un seul et même acte d'amour, qui se complaît nécessairement en la bonté divine et conserve une indifférence dominatrice à l'égard de tout bien créé, qu'il appelle ou n'appelle pas à l'existence selon son bon plaisir (Ia, q. 19 a. 3, ad 4, et C. *Gentes*, l. I, c. LXXXII).

Nous aurons à revenir sur ce point dans la solution des antinomies relatives à la liberté (ch. IV, 62° et 63°).

Ce que nous venons de dire, la raison sans la foi suffirait à nous l'apprendre, si elle ne se laissait pas égarer. Mais la révélation ajoute ce que la raison ne pourrait jamais découvrir : Il y a en Dieu une souveraine diffusion de soi, qui est nécessaire ; c'est le mystère caché de sa vie intime et de la fécondité intérieure par laquelle il communique toute sa nature, sans la diviser ni la multiplier, à son Fils consusbstantiel, et avec lui à l'Esprit d'amour qui les unit (Voir plus loin 53°).

Dieu s'aime nécessairement lui-même ; le Père engendre nécessairement le Fils ; le Père et le Fils spirent nécessairement l'Amour (Ia, q. 41, a. 2). Mais c'est librement que Dieu nous aime, nous crée, nous conserve, nous meut, nous attire à Lui. Nous ne sommes pas une émanation nécessaire de la nature divine. Le Souverain Bien ne se communique pas au dehors par une sorte de nécessité intérieure, comme le soleil éclaire. Sa bonté aimante est souverainement libre ; il dit son *fiat*, comme Il le veut, selon son bon plaisir « Fiat lux ; et facta est lux » *Gen.*, I, 3.

La création est donc un acte d'amour absolument libre, les dons naturels que nous avons reçus sont en ce sens gratuits. Mais il y a en Dieu un acte d'amour plus libre encore ; il y a en nous des dons plus gratuits, qui ne sont



en rien exigés par les premiers dons naturels. Dieu est allé en un sens, jusqu'aux limites de l'amour. Il a voulu nous associer à sa vie intime, nous faire participer à sa nature, et cet amour s'arrêtant sur nos âmes y a produit la grâce sanctifiante, qui nous rend aux yeux de Dieu aimables, non seulement comme ses créatures, mais comme ses enfants, et qui nous dispose à le voir et à jouir de Lui pour l'éternité. (Ia IIæ, q. 110).

Tel est essentiellement l'amour de Dieu pour ses créatures ; car ce n'est pas seulement son action créatrice qu'Il aime, mais aussi les êtres créés.

Quelles sont les propriétés de cet amour ?

Cet amour de Dieu est universel, il s'étend à toutes les créatures (Ia, 20, 2) ; il a pourtant ses libres préférences (*ibid.* 3) ; mais ces dernières ne violent en rien l'ordre admirable de la charité (*ibid.* 4). Enfin l'amour de Dieu est invincible, rien ne peut lui résister sans sa divine permission, et tout finalement par sa puissance concourt au bien (Ia, 19, 6).

Cet amour est *universel*, il s'étend aux créatures les plus inférieures. Dieu les aime, comme le père de famille aime ses champs, sa maison, ses instruments de travail, les animaux qui le servent. Dans un ordre supérieur, l'amour divin s'étend à tous les hommes, auxquels il donne les secours suffisants pour le salut[1]. Dieu pourtant permet que l'homme

1. « Dieu, dit S. Paul, veut que tous les hommes soient sauvés », I TIM., II, 4. Comment cette volonté divine ne s'accomplit-elle pas pour tous les hommes ? S. Thomas l'explique Ia, 19, 6 ad 1m, en distinguant à la suite de S. Jean Damascène, la volonté antécédente et la volonté conséquente. « Dieu, dit-il, veut les choses à raison de leur bonté. Or, une chose bonne en elle-même, dans sa nature, lorsqu'on l'envisage hors de toute circonstance, peut être mauvaise relativement dans tel cas particulier. Ainsi il est bon en soi que l'homme vive, et mauvais de le faire mourir ; mais s'il devient homicide et menace la société, il est bon de le condamner à mort et mauvais qu'il vive. On peut donc dire que le juge équitable veut antécédemment la vie de tous les hommes, mais qu'il veut conséquemment la mort de l'homicide. Nous devons en dire autant de Dieu. Il veut d'une volonté antécédente le salut de tous les hommes, mais il veut d'une volonté conséquente, pour satisfaire aux droits de sa justice, la damnation des méchants.

« Toutefois, il faut le remarquer, ce que nous voulons de la première manière, nous ne le voulons pas absolument, mais relativement. La volonté se rapporte en effet aux choses telles qu'elles



défectible de sa nature défaille quelquefois, que par suite certains se perdent.[1] Mais tout en détestant le péché, l'amour divin s'arrête sur l'âme du pécheur, qu'il porte à se convertir; bien plus il s'étend à la nature spirituelle du démon, car cette nature est son œuvre, et elle concourt encore à sa manière à la perfection de l'univers et à la gloire du Créateur Ia, 20. 2. IIa, IIæ, 25. 11.

Cet amour universel a pourtant ses *libres préférences* ; s'il donne à toutes les âmes les grâces nécessaires et suffisantes pour être sauvées, il donne à certaines des grâces de prédilection. D'où vient que telle âme est meilleure que telle autre, c'est en fin de compte qu'elle a plus reçu, et que par la grâce elle a plus mérité. « Qu'avons-nous que nous n'ayons reçu ? » demande S. Paul I *Cor.*, IV, 7. — « C'est

---

sont en elles-mêmes ; or, les choses en elles-mêmes ont une existence particulière, déterminée, revêtue de circonstances ; nous voulons donc une chose absolument quand nous la voulons dans telle ou telle conjoncture, avec tous les accidents qui l'accompagnent, et c'est là précisément la volonté conséquente. On peut donc dire que le juge équitable veut absolument la mort de l'homicide ; mais qu'il voudrait sa vie relativement, parce qu'il est homme. Sous ce dernier rapport, il y a plutôt une velléité qu'une volonté. On voit par là que tout ce que Dieu veut absolument arrive, mais que ce qu'il veut antécédemment n'arrive pas. »

Donc, selon S. Thomas, la volonté antécédente veut une chose en elle-même, considérée dans sa nature, abstraction faite des circonstances qui l'accompagnent. Ainsi Dieu veut le salut de tous les hommes. La volonté conséquente, au contraire, veut l'objet entouré de toutes les circonstances; ainsi le marchand veut, au milieu de la tempête, jeter ses marchandises à la mer; de même Dieu veut damner le pécheur qui paraît devant lui couvert de crimes. — Les molinistes se séparent de S. Thomas en définissant la volonté antécédente : celle qui précède la prévision de notre consentement, et la volonté conséquente : celle qui suit cette prévision. De ce point de vue, Dieu ne voudrait pas plus le salut de ses élus que celui des autres. L'homme se discernerait lui-même. Dieu ne pourrait plus dire à ses saints : « C'est moi qui vous ai choisis. » La meilleure part dans l'œuvre du salut, notre bon consentement viendrait seulement de nous, et non de Dieu. S. Paul dit au contraire : « Quid habes quod non accepisti. »

La volonté conséquente de *punir* suppose sans doute en Dieu la connaissance du péché, car la peine ne peut être infligée que pour une faute. Mais la volonté conséquente de justifier un pécheur ou de lui donner la grâce de la persévérance finale ne suppose pas la prévision de ses mérites. Cf. Ia q. 23 a 5.

1. Cf. plus loin n° 64 et 65, La liberté humaine et la causalité divine universelle. — Le mal moral et la causalité divine universelle (la grâce suffisante, — le péché).



Dieu, ajoute-t-il qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. » *Phil.*, II, 13. Une âme a plus reçu, parce qu'elle a été plus aimée, et pourquoi a-t-elle été plus aimée ? C'est là le bon plaisir de Dieu, c'est une libre préférence qui est à elle-même sa raison. Le chanteur ne donne-t-il pas des notes plus éclatantes, quand il lui plaît et comme il lui plaît. Ia, 20, 3 et 23, 5, ad 3.

Cette souveraine liberté conserve toujours en ses libres préférences *l'ordre admirable de la charité*. « Ce sont toujours les meilleurs que Dieu préfère, dit S. Thomas, car ils ne sont meilleurs que parce qu'ils sont préférés, parce qu'ils ont plus reçu. » Ia, 20. 4. Dieu préfère les esprits aux corps, qui sont créés pour les esprits ; il préfère à toutes les âmes et à toutes les esprits purs créés la Mère du Verbe incarné ; à la Vierge il préfère son Fils unique. Si le Christ a été livré pour nous, ce n'est point que Dieu l'aime moins que nous, c'est pour que en nous sauvant le Christ devienne le vainqueur glorieux du démon, du péché et de la mort. Dieu dans son amour subordonne tout à la gloire de ses élus et de son Christ, et en fin de compte à sa propre Gloire, qui est la manifestation de son infinie bonté. « Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei. » I *Cor.*, III, 23.

L'ordre de l'amour a pour principe et pour fin *la gloire de Dieu*. C'est pour sa gloire que Dieu nous aime, nous crée, nous conserve, nous attire à Lui. C'est l'enseignement formel de l'Écriture et de l'Église[1].

Des philosophes comme Kant, Arhens, Guenther, Hermes, se sont égarés au point de voir dans cette doctrine catholique la glorification de ce qu'ils ont appelé l'égoïsme divin. Et pour éviter ce prétendu égoïsme, ils ont déclaré que l'homme a été créé pour lui-même et non pas pour Dieu.

1. CONCILIUM VATICANUM, *Denzinger* 1805 « Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit. » Le Concile exprime le motif de l'acte créateur en disant : « non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur. » *Denzinger* 1783.



Les droits de Dieu cesseraient dès lors d'être le fondemement de nos devoirs même religieux, qui n'auraient d'autre raison d'être que notre dignité personnelle et la félicité à laquelle nous tendons. Si Dieu nous aime et nous crée pour sa gloire, ajoutent ces philosophes, il nous aime comme des choses dont il se sert, et non comme ses enfants et ses amis.

En réalité, Dieu ne nous aime point comme une chose dont on se sert, car Il veut notre bien, plus encore Il nous donne le même bien qui fait sa béatitude à Lui ; mais pour notre plus grand honneur, il subordonne à sa propre gloire tout ce qu'il lui plaît de nous accorder. Il est infiniment plus glorieux pour nous d'avoir été créés pour la Gloire de Celui qui est, que d'avoir été créés pour nous-mêmes. Nous pouvons ainsi dépasser les limites de notre nature et glorifier Celui qui est la source de tout bien. Notre plus grande noblesse est de dire: « Non nobis Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam » Ps. 113. Si le rayon de soleil avait conscience de sa clarté se réjouirait-il plus d'elle, que de la splendeur du foyer dont il procède ?

Parler d'égoïsme divin, c'est oublier que Dieu n'est pas distinct du Bien même ; lorsqu'Il ordonne tout à Lui, c'est au Souverain Bien qu'Il nous subordonne, pour notre plus grand bonheur. S'Il ne nous ordonnait pas à Lui, ce serait à la fois « un désordre et une barbarie[1] ». Un désordre : la fin dernière de l'acte créateur ne serait plus Dieu lui-même, mais la créature; Dieu en nous créant cesserait d'aimer pardessus tout le Souverain Bien, Il lui préférerait un bien fini, comme l'avare préfère son or à sa dignité; ce serait comme un péché mortel en Dieu, ou la dernière des absurdités.

Ce désordre serait aussi une barbarie : nous resterions fatalement prisonniers de nous-mêmes, et ne pourrions nous élever vers notre fin, qui est de connaître Dieu et de le louer en l'aimant. Gloria Dei est clara ejus notitia cum laude. Ia IIæ, q. 2. a. 3.

L'amour de Dieu pour nous reste donc un amour de bien-

1. P. Monsabré. Carême 1874, conférence sur Dieu principe et fin, p. 291.



veillance et d'amitié ; amitié d'autant plus généreuse que nous sommes plus pauvres, et que rien en nous ne la méritait. Tel est l'amour des saints pour les lépreux. Où y a-t-il là de l'égoïsme ? C'est la plus haute bienveillance, l'amour absolument gratuit de la suprême richesse pour la suprême pauvreté.

Une dernière perfection de l'amour de Dieu pour nous, c'est qu'il est d'une *force invincible*, rien ne peut lui résister, sans sa divine permission ; et tout finalement par sa puissance concourt au bien. Ia. 19. 6.

L'amour de Dieu est invincible, parce qu'il est créateur, principe de l'être et de l'action de toute créature ; rien n'opère en dehors de lui que par lui ; le péché lui-même, si grave soit-il, tient encore de Dieu non point ce qu'il a de désordonné, mais ce qu'il a d'être et d'énergie physique. Comme un naufragé qui insulterait son sauveur, le pécheur retourne contre Dieu les dons mêmes qu'il en reçoit ; l'Amour de Dieu conserve encore l'âme pécheresse à l'instant où il pourrait l'anéantir, en cessant complètement de l'aimer.

L'amour de Dieu est invincible non seulement parce qu'il est créateur, mais parce qu'il est le principe de la grâce toute-puissante qui élève vers lui les volontés et les cœurs. Nous le voyons dans l'âme des saints : « les ardeurs de cet amour, comme il est dit dans le Cantique des Cantiques (VIII, 6), sont des ardeurs de feu, une flamme de Jéhovah. « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? demande S. Paul, sera-ce la tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution ou la faim... Mais dans toutes ces épreuves nous sommes plus que vainqueurs, par celui qui nous a aimés, car j'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges... ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur. » *Rom.*, VIII, 38. Rien, absolument rien ne peut triompher de l'amour de Dieu pour nous.

Le mal, pourtant, le péché, qui est la mort de l'âme ne résiste-t-il pas à l'amour, ne méprise-t-il pas l'Amour de Dieu ? — En réalité, le mal n'arrive jamais que s'il est permis par Dieu, et « il ne le permet, dit S. Augustin (Enchiridion, c. XI), que parce qu'il est assez puissant



et assez bon pour tirer le bien du mal même ». L'amour, dit le *Cantique des Cantiques* (VIII, 6), est fort comme la mort. Il est plus fort que la mort physique, il nous ressuscitera au dernier jour, pour nous associer corps et âme à sa vie intime. « O mort, où est ta victoire ? O mort, où est ton aiguillon ? » I *Cor.*, xv, 55. O mors, ero mors tua, o mors.

L'Amour divin est plus fort que la mort spirituelle ; il ressuscite les âmes mortes, non pas une fois, mais combien souvent dans le cours d'une vie terrestre. Et s'il permet que l'orgueil abuse de bien des grâces, cet orgueil, même lorsqu'il s'obstine, doit se tourner en fin de compte à la glorification de l'Amour qui reste toujours le plus fort. Par le châtiment éternel qu'il mérite, l'orgueil obstiné proclame encore à sa manière les imprescriptibles droits du Souverain Bien à être aimé par-dessus tout. L'enfer crie ces droits de Dieu, et les flammes qui tourmentent les damnés ne sont qu'un reflet lointain de cette flamme toujours ardente, qui est tout à la fois l'amour éternel du Bien et la sainte haine du mal. C'est du milieu du buisson ardent que Celui qui Est appela Moïse ; c'est un feu spirituel qui ne se consume jamais que les élus contemplent dans l'éternité.

Cet amour est apparu sur la terre en Jésus-Christ ; son plus parfait témoignage est le sacrifice de la Croix ; et nous en trouvons toujours la révélation dans le cœur ouvert du crucifié : « fornax ardens charitatis ».

*
* *

51° Justice et miséricorde. — Nous venons de parler de la volonté divine, ses deux grandes vertus sont la Justice et la Miséricorde ; deux vertus en apparence contraires, mais qui en réalité se concilient dans l'Amour divin et se subordonnent de telle sorte que la douceur de la Miséricorde l'emporte sur les rigueurs de la Justice.

Nous parlerons d'abord de la Justice, nous verrons ensuite pourquoi et comment la Miséricorde, comme l'enseigne S. Thomas, lui est supérieure.

La Justice. — La notion de justice est une des premières notions morales de notre raison. Au sens large du mot, la justice est la réunion de toutes les vertus, c'est ainsi qu'on dit d'un homme : c'est un juste ; au sens strict, la justice est une vertu spéciale qui incline la volonté à rendre à chacun ce qui lui est dû.

Le prix de la justice nous apparaît surtout par la douleur que l'injustice nous cause. Et l'injustice ici-bas c'est à chaque pas que nous la rencontrons. Bien plus, de tous les droits, les plus méconnus, les plus violés sont les droits les plus élevés, droit à la réputation, à la liberté de faire le bien, de rendre à Dieu le culte qui lui est dû, droit de se dévouer aux âmes pour leur salut. On reconnaît souvent au vice et à l'erreur le droit de se produire, on le refuse non moins souvent à la vérité et à la vertu dans la mesure où elles sont d'un ordre plus élevé, que le monde ne veut pas comprendre. Parfois le méchant triomphe, tandis qu'un pauvre qui mourrait plutôt que de faire une bassesse, ne parvient à faire reconnaître ses droits les plus naturels.

Pour celui qui n'élève pas son cœur vers Dieu, cette injustice du monde est troublante ; et si après être tombée goutte à goutte, elle tombe par torrents, comme dit le psalmiste, elle peut troubler l'âme en ses dernières profondeurs. Il se passe alors quelque chose de mystérieux : « l'homme injustement malmené, après avoir subi l'iniquité peut vouloir la faire subir aux autres, ou bien le souvenir de l'iniquité subie peut exciter en lui la faim et la soif de la justice[1]. » « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de Justice, car ils seront rassasiés. » (Math., v.)

Cette justice parfaite où la trouverons-nous ? L'Écriture nous répète constamment que Dieu est juste, que son jugement est toujours droit, que toutes choses rentreront définitivement dans l'ordre de la Justice et de l'Amour. Justus es Domine, et rectum judicium tuum. Ps. 118

Mais ici une voix, qui n'est point celle de l'Évangile, nous

1. HELLO. *Paroles de Dieu* : Torrentes iniquitatis conturbaverunt me. Ps. 17.

arrête parfois pour nous empêcher de nous élever vers Dieu. Elle s'est fait entendre en termes plus ou moins voilés à l'époque où sévissait le Jansénisme, et sur un ton tout différent dans le naturalisme contemporain. Cette voix veut nous insinuer qu'entre Dieu et nous, il n'y a pas de rapports de justice possibles.

Il n'y a, nous dit-elle, de rapports de justice qu'entre égaux qui peuvent échanger ce qui leur appartient. Or, nous ne pouvons rien présenter à Dieu qui ne lui appartienne déjà ; nous lui devons tout, et Lui ne nous doit rien ; il ne peut traiter avec nous d'égal à égal, il gouverne toutes choses selon son bon plaisir, sans avoir à nous en rendre compte.

La justice se trouve-t-elle dans la distribution des biens, des grâces, dans celle des récompenses et des peines ? — Une juste distribution des biens et des grâces laisserait-elle subsister l'inégalité des conditions naturelles et surnaturelles ; les uns sont riches, les autres pauvres ; les uns naturellement bien doués, les autres ont reçu une nature ingrate, une santé débile, un tempérament chagrin ; les uns sont entourés de grâces et de bons exemples, les autres de tentations et de scandales ?

Une juste distribution des récompenses accorderait-elle autant aux ouvriers de la dernière heure qui se convertissent seulement à la fin, qu'à ceux qui ont travaillé tout le long du jour ?

Enfin un juste châtiment devrait être proportionné à la faute ; comment une faute mortelle d'un instant peut-elle mériter une peine éternelle ? La colère qui est une passion ne peut pas exister en Dieu. Et si une justice inexorable mérite encore le nom de justice, comment peut-elle se concilier avec l'infinie miséricorde ? Ainsi parle aujourd'hui le naturalisme qui ne veut voir dans la Justice divine qu un symbole illusoire créé par le sentiment religieux.

La Parole de l'Écriture demeure : Justus es Domine et rectum judicium tuum. Ps. 118. Le Seigneur est juste, et «toutes ses voies sont miséricorde et justice». Ps. 24. Mais pour bien entendre la parole de Dieu, il importe de bien discer-

ner ce qui sépare la justice humaine et la justice divine.

S. Thomas (Ia, 21, 1) enseigne que la justice qui règle les échanges et est appelée *justice commutative* ne peut exister entre Dieu et nous. Elle n'existe en effet qu'entre égaux, qui peuvent échanger ce qui leur appartient. Or, nous ne pouvons rien présenter à Dieu qui ne lui appartienne déjà. Nous lui devons tout. Qu'avons-nous que nous n'ayons reçu, nos actes méritoires eux-mêmes n'existent que parce qu'Il nous donne sa grâce, « qui opère en nous le vouloir et le faire », comme dit S. Paul, sans détruire notre liberté. Ce n'est pas nous seuls qui voulons, mais la grâce de Dieu avec nous : « non ego autem, sed gratia Dei mecum ». I *Cor.*, xv, 10.

Ainsi Dieu ne peut rien recevoir de nous qui ne lui appartienne déjà ; et lorsqu'il récompense nos mérites, ce sont, dit S. Augustin, ses propres dons qu'il couronne.

Mais s'il ne peut y avoir entre Dieu et nous la justice commutative qui régle les échanges, il y a très certainement une *justice distributive* infiniment supérieure à celle qui règle ici-bas dans les sociétés humaines la distribution des biens, des récompenses et des peines. Dieu est juste non pas seulement comme un roi à l'égard de ses sujets, mais comme un père à l'égard de ses enfants, et infiniment plus juste que le meilleur des pères ici-bas

Considérons cette justice divine 1° dans la distribution des biens naturels et des grâces ; 2° dans la distribution des récompenses ; 3° dans les peines infligées par Dieu aux coupables.

1° La distribution des biens naturels et des grâces est parfaitement juste, malgré l'inégalité des conditions naturelles et surnaturelles.

Cette distribution est faite par Dieu en vue d'établir l'universelle harmonie de toutes les créatures, sans priver aucune espèce ni aucune âme de ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa fin.

Dieu a pour but cette harmonie universelle de la création, qui chante sa gloire. Et comme l'explique S. Thomas

(Ia, 47, 2), cette harmonie exige nécessairement une hiérarchie et par suite l'inégalité des créatures. Au sommet, les esprits purs, les Anges ; au degré inférieur, les êtres inanimés. S'il n'y avait que des anges, la création serait moins parfaite ; que serait un animal dont chaque organe aurait la perfection de l'œil ; que serait un arbre dont toutes les parties seraient des fleurs ? Pour que la création soit une glorieuse manifestation des perfections divines, il convient qu'au-dessous de l'ange soit l'homme, au-dessous de l'homme l'animal, la plante, la pierre. Ainsi le demande l'harmonie de l'univers, mais chaque créature reçoit de Dieu ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa fin, l'herbivore trouve l'herbe dont il a besoin, le carnivore trouve la proie nécessaire à sa subsistance. Le Dieu juste donne à chacun sa nourriture : « Voyez les oiseaux du ciel ils ne sèment, ni ne moissonnent, le Père céleste les nourrit » (Math., vi, 28). Dieu distribue proportionnellement aux êtres créés ce qui convient à leur nature.

Il en est de même dans le genre humain. L'harmonie et la hiérarchie qui exigent l'inégalité des créatures en général, exigent aussi une certaine inégalité accidentelle parmi les hommes. D'abord inégalité de condition au point de vue naturel. L'homme en effet par nature doit vivre en société, et la société comme un organisme suppose une hiérarchie de fonctions, des supérieurs et des inférieurs. La société humaine ne serait pas un tout organisé si chacun de ses membres était roi ou législateur ; que serait notre corps si chacun de nos membres avait la perfection de la tête ? C'est ce qui fait dire à S. Thomas (Ia, q. 96, 3 et 4) que même dans l'état d'innocence, si Adam n'avait pas péché, il y aurait eu une certaine inégalité parmi les hommes, la société eût exigé des supérieurs et des inférieurs, « ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret ». L'égoïsme a exagéré l'inégalité des conditions, il ne l'a pas créée.

Et non seulement l'harmonie de l'ensemble demande une certaine inégalité de conditions naturelles parmi les hommes, mais elle demande aussi une certaine inégalité



dans la distribution des grâces. A l'un le Père céleste donne un talent, à l'autre deux, à l'autre cinq. Celui-ci sera fondateur d'un grand ordre religieux, celui-là sera humble frère convers, tel autre sera un chrétien vivant dans le monde. Le corps mystique des âmes unies au Christ est un organisme spirituel, nous dit S. Paul, et tout organisme suppose la diversité et une certaine inégalité des fonctions.

Mais si parmi les hommes les conditions et les grâces sont inégales, nul n'est privé des grâces nécessaires et suffisantes pour atteindre sa fin, pour faire son salut. Déjà dans l'ordre physique, le Dieu juste pourvoit aux besoins des êtres privés de raison, combien plus pourvoit-il aux besoins de l'homme et particulièrement aux besoins de l'âme ? « Regardez les oiseaux du ciel, ils ne sèment ni ne moissonnent... et votre Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux... Ne vous mettez donc point en peine, en disant : que mangerons-nous, que boirons-nous... Ce sont les païens qui recherchent toutes ces choses ; votre Père céleste sait que vous en avez besoin. Cherchez premièrement le royaume de Dieu, et tout le reste vous sera donné par surcroît. » Math. VI, 31. — Le Dieu juste veille spécialement sur chaque âme, car chacune, dit S. Thomas, a la valeur d'une espèce et d'un monde, chacune en effet est immortelle. Dieu peut bien permettre que dans une espèce animale une pauvre bête ne trouve plus le nécessaire à sa subsistance et meure de faim, mais il ne peut permettre qu'une âme manque sans sa faute du secours nécessaire pour éviter la damnation.

Toutes les âmes, même celles qui n'ont pas pu entendre la prédication de l'Evangile, reçoivent les grâces suffisantes pour se sauver. Elles sont certainement beaucoup moins aidées que celles qui sont nées dans l'Eglise, mais elles reçoivent les secours suffisants au salut[1]. Et si elles n'y sont pas infidèles, si elles font tout ce que leur indique leur conscience, ce que la grâce actuelle les porte à faire, elles arrivent de grâce en grâce, de fidélité en fidélité à la lumière

1. Voir plus loin n° 65.



de la foi et à la vie de la charité, par des moyens que Dieu connaît, dût-il leur envoyer un ange ou un prédicateur de la foi, comme il envoya au centurion Corneille l'apôtre S. Pierre (Act. x)[1]. La grâce n'est point donnée à proportion des qualités naturelles, les bonnes œuvres naturelles ne la méritent pas, car elle est d'un autre ordre ; les pélagiens et les semi-pélagiens furent condamnés pour le méconnaître; mais à l'âme qui sous une grâce actuelle fait tout ce qu'elle peut, Dieu ne refuse pas la grâce habituelle ou sanctifiante qui la justifie. Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam. Ia IIæ q. 109. a. 6 ad 2.

Malgré l'inégalité des conditions et des grâces, la distribution des biens tant naturels que surnaturels reste donc juste. Quelques-uns n'ont reçu qu'un talent, mais ils l'ont reçu, et le Seigneur ne leur demande que de faire fructifier ce qu'ils ont reçu.

2° La Justice divine n'apparaît pas moins dans la distribution des récompenses. La récompense est proportionnée au mérite, le degré de gloire au degré de charité. Admirable rétribution:

Aux œuvres purement naturelles, Dieu donne une récompense terrestre, aux bonnes œuvres surnaturelles une récompense surnaturelle.

« Ceux qui donnent l'aumône uniquement pour être honorés des hommes, je vous le dis en vérité, ils ont reçu leur récompense », la louange des hommes. « Vous, lorsque

1. Cf. S. THOMAS, *de Veritate* q. 14, a. 14, ad 1m et 2m. — PIE IX (ex Allocutione « Singulari quadam », 9 Dec. 1854) dit : « Tenendum quippe ex fide est, extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum ; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui veræ religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quis tantum sibi arroget, ut hujusmodi ignorantiæ designare limites queat juxta populorum, regionum, ingeniorum, aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem? Enimvero cum soluti corporeis hisce vinculis videbimus Deum sicuti est, intelligemus, profecto, quam arcto pulchroque nexu miseratio ac justitia divina copulentur... » Denzinger N° 1647, item n° 1677.

vous ferez l'aumône, que votre main gauche ne sache point ce que fait votre main droite, afin que votre aumône soit dans le secret, et le Père qui voit ce qui se passe dans le secret, vous en donnera la récompense », récompense éternelle, non pas la gloire des hommes, mais celle du ciel. (Math., VI, 4.)

Dans cet ordre surnaturel, la récompense surnaturelle est proport onnée aux mérites surnaturels, et la mesure du mérite est celle de la charité avec laquelle l'acte méritoire est accompli. C'est ce que nous enseigne la parabole des talents (Math., XXV, 14). A celui qui a reçu cinq talents et en a gagné cinq autres, il est dit : entre dans la joie de ton Seigneur ; et il reçoit pour récompense la propre béatitude du maître. A celui qui a reçu deux talents et en a gagné deux autres, il est dit de même ; et il reçoit la même récompense à un degré moindre. Celui qui n'a reçu qu'un talent et ne l'a pas fait fructifier s'entend condamner : « Otez-lui le talent et donnez-le à celui qui a les dix talents. Car à tous ceux qui ont (qui ont la bonne volonté) il sera donné, et ils abonderont. Mais à celui qui n'a pas (la bonne volonté), cela même qu'il semble avoir lui sera ôté.

Les ouvriers de la dernière heure n'ont pas, il est vrai, travaillé si longtemps que les autres, d'où vient qu'ils reçoivent la même récompense ? (Math., XX, 12.) La valeur du mérite n'est pas toujours une question de temps. Les ouvriers de la dernière heure qui furent l'objet d'une particulière bienveillance du Maître daignant encore les appeler, se montrèrent sans doute particulièrement reconnaissants, ils travaillèrent avec plus de cœur, comme Madeleine en un instant a beaucoup aimé. Ils ont pu mériter en une heure autant que les autres pendant tout le jour. Le Père de famille était libre de les appeler encore au dernier moment par miséricorde ; mais il n'a point frustré les autres, il leur a donné en justice ce qu'il leur devait.

A chacun selon ses œuvres de salut ou de grâce. Les dons surnaturels ne sont pas proportionnels aux dons naturels ; le Seigneur se plaît à combler les pauvres et les humbles de grâces merveilleuses, ignorées du monde ; le degré de gloire



sera proportionnel au degré de charité que nous aurons à l'heure de la mort.

Et dès ici-bas, si nous sommes fidèles, c'est le centuple que nous recevons. Dès ici-bas se réalise la parabole des vierges sages. Celles qui ont su entretenir leur lampe avec l'huile de la charité sont appelées par l'époux ; elles sont admises à cette intimité de l'union spirituelle, qui est le prélude de celle du ciel.

La Justice divine qui donne ainsi à chacun sa récompense porte le juste à espérer : « J'ai combattu le bon combat, dit S. Paul, j'ai achevé ma course... Il m'est réservé la couronne de justice que le Seigneur, juste juge, me rendra en ce jour, et non seulement à moi, mais aussi à ceux qui aiment l'arrivée de son règne » II Tim., IV, 8.

3° La Justice divine apparaît enfin dans les peines infligées par Dieu aux coupables. La peine est proportionnelle à la faute, comme la récompense au mérite.

Il convient tout d'abord que Dieu punisse pour rétablir l'ordre divin qui a été violé. « Le remords de la conscience, dit S. Thomas, nous punit parce que nous avons transgressé l'ordre de la raison ; le magistrat, gardien de l'ordre social, doit punir ceux qui troublent cet ordre. Ainsi Dieu, juste juge, punit ceux qui se révoltent contre l'ordre divin. La volonté humaine, soumise à ces trois ordres, encourt une triple peine lorsqu'elle les viole tous les trois. » Ia IIæ, q. 87, a. 1. Dieu punit sans passion, comme un juge parfaitement maître de soi condamne sans colère un criminel, pour maintenir les principes mêmes de la société.

Pour bien entendre la *Justice vengeresse* et voir en quoi elle est *une vertu*, et une *absolue perfection*, il faut remarquer que Dieu n'a point la haine du pécheur, mais « Il porte au péché une haine infinie, tant à cause de l'obstacle qu'il met à l'union qu'Il désire si ardemment contracter avec nous, qu'à cause de son opposition directe avec ses divines perfections. Etant lui-même un bien infini, une lumière toute pure, une beauté sans tache, Dieu ne peut s'empêcher de haïr et détester souverainement le péché qui n'est que

ténèbres, malice et corruption. Cette haine est si ardente, que toutes les œuvres opérées par Dieu dans l'ancien comme dans le nouveau testament, et particulièrement la passion de son Fils bien-aimé n'ont eu en vue que la destruction du péché. C'est au point que les serviteurs de Dieu les plus éclairés assurent que le Sauveur serait prêt encore à souffrir mille morts, si c'était nécessaire, pour effacer la moindre trace du péché dans notre âme. »

Ainsi parle le sens chrétien dans un livre aimé des fidèles et compris par tous La Justice vengeresse apparaît ainsi comme un aspect de l'Amour. Si rigoureuse et inexorable qu'elle soit à l'égard du mal obstiné, pourquoi serait-elle inconciliable avec la douceur de la miséricorde ?

Après Jésus-Christ, la plus parfaite personnification de l'humilité, de la douceur et de la miséricorde n'est-ce pas la Vierge ? Elle est pourtant appelée aussi *Speculum justitiæ*, parce qu'elle déteste le mal aussi ardemment qu'elle aime le bien. « Qui diligitis Dominum, odite malum. Vous qui aimez le Seigneur, ayez la haine du mal. » Ps. 96.

« Judith, écrit un grand croyant, est une des figures les plus inconnues de Marie... Elle révèle une des faces les plus ignorées de la Vierge ; elle montre la femme sous un aspect qu'on oublie, l'aspect de l'horreur. Là où l'horreur manque, il n'y a ni amour ni lumière... La sainte horreur du mal, l'horreur brûlante est sans doute au fond de la Vierge, comme une lampe oubliée qui brûlerait au fond d'un sanctuaire inconnu, et sa découverte sera peut-être un des étonnements de l'éternité.

« Beaucoup de petits livres et de petites images ont donné à la Vierge Marie une douceur affadissante, une douceur niaise qui n'a pas l'air de garder au fond d'elle-même l'énergie d'avoir horreur, la sainte puissance d'exécrer. Cette exécration du mal est la plus rare des vertus et la plus oubliée des gloires. Or, la Vierge n'a pas oublié la parole de Dieu... « Je placerai une inimitié entre toi et la femme. Elle-même un jour t'écrasera la tête. »

« Il est difficile de savoir à quel point s'abaisse dans beaucoup d'hommes le sentiment de la sainteté, parce



qu'ils le regardent comme mou, faible, dépourvu de cette énergie terrible qu'inspire l'exécration. Or, si les Saints ont tous connu la haine du mal, si pas un d'entre eux n'a été privé de cette lumière[1], comment a-t-elle brillé en Marie ?... Judith est la parole que l'Écriture dit à l'oubli des hommes qui croient voir, dans la sainteté, l'effacement des couleurs et la niaiserie qui accepte tout, sans détester ce qui lui est contraire[2]. »

Plus tard, S. Jean, l'apôtre de l'amour, sera aussi le prophète de la justice vengeresse de Dieu. Comment ne pas reconnaître en cette vertu une absolue perfection ? Elle est si peu inconciliable avec l'Amour du Bien, qu'elle n'est autre que la proclamation de ses droits à être aimé par-dessus tout.

Il convient donc que Dieu punisse la créature qui viole l'ordre divin. La peine qu'Il lui inflige est toujours proportionnée à la faute, nous dirons même en parlant de la miséricorde qu'elle est toujours moindre que la faute.

Le péché véniel est puni par une peine temporelle. Le péché mortel chez celui qui ne s'est pas repenti avant de mourir, est puni par une peine éternelle. C'est un dogme de foi.

L'impie objecte : comment une peine éternelle peut-elle être proportionnée à une faute d'une minute. « Satan, dit l'écrivain que nous venons de citer, a toujours cherché à apitoyer les hommes sur les damnés. Lui dont la malice est indicible veut ici passer pour bon. Il nous présente les damnés comme des malheureux qui demandent pardon et ne peuvent pas l'obtenir. Il veut qu'on plaigne leur malheur et le sien ; il réclame une fausse charité, par laquelle l'homme dupé consente à avoir pitié de lui. Il parle sur un ton doucereux à l'oreille de ses amis. Il se fait tout sucre et tout miel, il ose nommer sa miséricorde et

1. La sainte haine du mal, quoi qu'on puisse dire, est en effet une lumière nécessaire à l'impartialité. Pour connaître profondément le bien, il faut l'aimer. Pour savoir vraiment tout ce qu'est le mal, il faut le haïr.

2. Hello, *Paroles de Dieu* 2e partie.

accuser Dieu de cruauté. » Ainsi Vigny le représente dans le poème d'*Eloa*. — Quelle proportion entre une faute d'un instant et un châtiment éternel ?

La question de temps n'est pas ici la principale. Les ouvriers de la dernière heure n'ont travaillé qu'un moment, ils sont pourtant récompensés pour l'éternité. Selon le jugement de Dieu, comme selon celui de la justice humaine, la peine est proportionnée à la gravité de la faute et non pas au temps qu'il faut pour la commettre. Il ne faut qu'un instant pour assassiner quelqu'un ; s'ensuit-il que l'homicide mérite seulement une peine d'un instant ? Il mérite au contraire ou les travaux forcés à perpétuité ou la peine de mort. Le meurtrier est retranché pour toujours de la société des vivants ; ce qui représente d'une certaine manière l'éternité de la peine infligée par Dieu.

Il faut en outre remarquer qu'il existe même une proportion de temps entre la peine éternelle et le péché mortel dont on ne se repent pas, car ce péché dure toujours. Ce qu'il faut ici considérer c'est que le péché mortel est un véritable suicide moral, qui détruit en nous la vie divine. Le pécheur qui se détourne délibérément de Dieu et lui préfère un misérable bien créé, met sa fin dernière en ce bien créé, il détruit en lui la vie spirituelle et trouble en lui l'ordre divin d'une manière *irréparable*. Ainsi la cécité devient un un mal irréparable lorsque le principe de la vue est détruit, et il suffit d'un instant pour le détruire. Le péché mortel une fois commis subsiste donc comme une cécité incurable, et mérite ainsi une peine qui ne cesse pas. Tant que le désordre dure, la peine dure. « Par cela seul, dit S. Grégoire, que le pécheur met sa fin *dernière* dans un bien créé qu'il préfère à Dieu, il a la volonté de pécher à jamais, et mérite ainsi d'être puni à jamais[1]. »

Le damné ne demande point pardon, son châtiment est éternel, parce que sa haine est éternelle. S'il pouvait sortir de l'enfer, il choisirait plutôt d'y rentrer que d'aller au ciel, car l'enfer s'adapte à sa rage. Ici-bas certains hommes pré-

1. *Dialog.* l. IV, c. 44. — et S. THOMAS Ia IIæ q. 87. a 3. ad 1m.



fèrent un bouge à un palais, et l'atmosphère du bagne à celle d'une église. Le damné ne peut plus être objet de pitié ou de miséricorde, car il a dit : non à la Miséricorde, et il n'y a plus en lui la moindre velléité de repentir. La Miséricorde divine pourtant allège ses souffrances, car si la Justice seule agissait, il souffrirait plus encore[1].

Tel est cet attribut terrible de Dieu qui ne se manifeste que lorsque la miséricorde a été souvent méprisée. Que de fois le Dieu miséricordieux se penche sur le pécheur pour le retirer du précipice où il est tombé, pour le ressusciter spirituellement ? Il pardonne septante fois sept fois, c'est-à-dire toujours, et il châtie par des peines médicinales qui ont pour but de conduire le coupable au repentir.

Si cependant, malgré les grâces offertes, le pécheur méprise l'Amour qui veut le sauver, Dieu permet que la mort surprenne le coupable dans son péché, elle ne lui laisse plus que le temps d'un dernier acte décisif[2], et s'il s'obstine, la peine comme la faute est éternelle. De même ici-bas l'homicide est puni par l'exclusion définitive de la société. L'Amour divin méprisé devient implacable ; sans colère, il proclame les imprescriptibles droits du Souverain Bien à être aimé par-dessus tout.

Si nous savons regarder dès maintenant autour de nous les manifestations de la justice divine, nous verrons apparaître l'harmonie sublime de l'œuvre de Dieu. Si les plus aimés ont plus reçu, ils doivent savoir souffrir et expier pour les autres, au besoin être victimes pour eux. Les rigueurs de la Justice se concilient merveilleusement ici avec la Miséricorde la plus généreuse et la plus tendre.

Le plus aimé de tous, plus que toutes les créatures humaines et angéliques prises ensemble, est Jésus-Christ. Et c'est lui qui s'est offert en victime à notre place, qui a été frappé pour nous, trop faibles pour payer notre dette. La Justice divine a été un instant pour le cœur de Jésus dure comme l'enfer, « fortis est ut mors dilectio, dura sicut

1. Ia. q. 21, a. 4, ad 1m.
2. CAJETAN in Iam q. 64, a. 2, nº XVIII.



infernus æmulatio » ; et c'est au moment où la malédiction divine tombait sur le Christ couvert de nos fautes[1], qu'est monté de son cœur le plus héroïque de tous les actes d'amour pour son Père et pour nous, l'acte d'amour qui conciliait dans ce cœur meurtri les suprêmes exigences de la Justice et la plus haute manifestation de la Miséricorde la plus tendre. Misericordia et veritas obviaverunt sibi. Justitia et Pax osculatæ sunt (Ps. 84, 11). La souffrance intime du cœur a été le prix de cette conciliation. « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret. » Joan. 3, 16.

Telle est la loi du monde surnaturel, elle apparaît dans la vie de Jésus, de la Vierge et des saints : les âmes qui sont le plus aimées sont aussi celles qui doivent ici-bas le plus souffrir, et participer pour leur salut et celui des autres aux souffrances du cœur du Maître. « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de Justice, car ils seront rassasiés... Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la Justice, car le royaume des cieux est à eux » (Math. v). Les souffrances de cette vie surnaturellement supportées leur vaudront, comme dit S. Paul, un poids éternel de gloire « æternum gloriæ pondus » II Cor. iv, 17.



La Miséricorde divine. — La Justice de Dieu, disionsnous, est la vertu par laquelle Il donne à toutes les créatures le nécessaire pour atteindre leur fin, par laquelle aussi Il récompense ou il punit. — Il est une autre vertu de la volonté divine, qui semble à certains égards contraire à la Justice, c'est l'infinie Miséricorde, que l'Écriture ne cesse de chanter : « Misericordias Domini in æternum cantabo. » Ps. 88, 1.

(1) *Ad Gal* : III, 13 « Christus autem nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum (quia scriptum est, maledictus omnis qui pendet in ligno). » S. Thomas explique : « in quantum maledictionem peccati suscepit, pro nobis moriendo, dicitur esse factus pro nobis maledictum. »



Les Prophètes disent souvent comme Daniel (III, 29-42) : « Seigneur nous avons péché contre vous, et nous méritons le châtiment que vous nous infligez, mais donnez gloire à votre nom, et délivrez-nous selon l'abondance de votre Miséricorde. » David dans le « *Miserere* » s'écrie : « Seigneur, je reconnais ma faute, et mon péché est toujours devant moi. C'est contre toi seul que j'ai péché. Mais ne me rejette pas loin de ta face, purifie-moi et je serai pur, lave-moi et je serai plus blanc que la neige. Rends-moi la joie de ton salut et je chanterai ta gloire. Dieu, tu ne dédaigneras pas un cœur brisé et humilié. » Dans les psaumes, presque toujours trois mots sont réunis : la *misère* de l'homme, qui appelle la *Miséricorde divine* pour la *Gloire de Dieu*. « Secours-nous, Dieu de notre salut, pour la gloire de ton nom, et pardonne-nous nos péchés. Adjuva nos, Deus salutaris noster, propter gloriam nominis tui, Domine, libera nos et propitius esto peccatis nostris propter nomen tuum. » Ps. 78, 9. — « Glorifiez Seigneur votre Miséricorde, vous qui sauvez ceux qui espèrent en vous. Mirifica Misericordias tuas Domine, qui salvos facis sperantes in te. » Ps. 16, 7. — Dans le « *de Profundis* » c'est le même appel : « Du fond de l'abîme, je crie vers toi, Seigneur, écoute ma voix. Si tu gardes le souvenir de l'iniquité, qui pourra subsister. Mais auprès de toi est le pardon, j'espère en toi, Seigneur, car en toi est la Miséricorde et la surabondante rédemption. » (Ps. 129.)

L'Évangile nous représente Dieu comme un Père qui nous aime comme ses enfants, qui pardonne au prodigue malgré son ingratitude et ses fautes réitérées. La Bonne nouvelle nous montre surtout en Dieu le Sauveur, le bon Pasteur qui cherche la brebis égarée et la rapporte sur ses épaules. Tout l'Évangile est l'histoire des Miséricordes de Dieu à l'égard des âmes, si éloignées qu'elles soient de lui, comme la Samaritaine, Madeleine, Zachée, le bon larron, à l'égard de nous tous, pour qui le Père a livré son Fils en victime d'expiation.

Malgré ces manifestations éclatantes de l'infinie miséricorde, l'incrédulité, qui s'appelle aujourd'hui agnosticisme,



objecte : la Miséricorde n'est qu'un symbole, une manière de parler, une métaphore tout humaine, comme lorsque nous disons de Dieu qu'il est irrité. Et de même que la colère, qui est une passion, ne saurait être en Dieu qui est esprit pur, ainsi la miséricorde par laquelle il s'attristerait de notre misère. La tristesse est inconciliable avec l'infinie béatitude. S'il y a une justice absolue en Dieu, elle s'oppose aussi à la compassion qui serait une faiblesse, une restriction des droits imprescriptibles du Créateur. Dieu ne peut pas se démentir.

Enfin, ajoute l'incrédule, si nous regardons autour de nous, le spectacle de tant de misères physiques et morales non soulagées ne porte-t-il pas à penser que la Miséricorde infinie n'est qu'un beau rêve du sentiment religieux, sans fondement dans la réalité.

La doctrine de l'Église nous montre au contraire 1° que la Miséricorde, loin d'être en Dieu une tristesse et une faiblesse, est la plus glorieuse manifestation de sa puissance et de sa bonté ; 2° que la Miséricorde, loin de restreindre la Justice, s'unit à elle en la dépassant.

1° La Miséricorde, loin d'être une tristesse ou une faiblesse, est la plus glorieuse manifestation de la puissance et de la bonté de Dieu.

Pour voir que la Miséricorde est une vertu et une perfection absolue, il importe de la bien distinguer d'une pitié sensible, qui ne saurait exister en Dieu.

La pitié sensible se trouve surtout, remarque S. Thomas (IIa, IIæ, 30, 1) chez les faibles, les timides, chez ceux qui se sentent vite menacés du mal dont souffre le prochain. Ils considèrent ainsi instinctivement les souffrances d'autrui comme leurs propres souffrances et ils y compatissent. Au contraire, les heureux, les puissants, sont peu portés à la pitié sensible, parce qu'ils pensent qu'il ne peut rien leur arriver de mauvais.

Comment Dieu, qui est infiniment heureux, et à l'abri de toute souffrance, peut-il compatir à nos misères ?

Ne cherchons pas en Lui une pitié sensible, une émotion



par laquelle Il souffrirait lui-même de notre misère. Il n'y a en Dieu rien de sensible, il est Esprit pur ; il n'y a en Lui aucune tristesse, il est le Souverain Bien.

Mais la vertu de Miséricorde n'est point cette pitié qui part d'un bon naturel, et qui naît de la crainte du mal ou d'une sympathie sensible. La Miséricorde est une vertu de la volonté bienveillante et bienfaisante, et loin de naître de la crainte du mal, elle naît de l'amour du Bien et d'une générosité assez forte et persévérante pour triompher du mal, pour arracher les âmes à la misère morale, au péché. Si c'est le propre des êtres faibles de s'attendrir, c'est le propre des êtres puissants et bons, dit S. Thomas, de se donner généreusement, de faire part aux autres de la richesse de vie qui est en eux[1]. Plus un être est bon, plus il se donne généreusement et intimement. Si donc Dieu est infiniment bon, et s'il est la Béatitude même, il ne saurait s'attrister de nos misères, mais il est naturellement porté à nous secourir

Bien plus, il y a ici-bas quelque chose qui appelle invinciblement la Miséricorde divine, c'est la misère, lorsque au lieu de s'aigrir, de s'irriter, de se révolter, elle se retourne vers Dieu en l'implorant avec une absolue confiance, parce qu'il est le Bien, la Béatitude, la Gloire et la Toute-Puissance. Et plus la misère est profonde et consciente de son besoin, plus elle sent que Dieu seul peut remédier à sa déchéance, plus aussi elle est forte, invincible sur la Toute Bonté. Plus un être est puissant et bon, plus il se donne. Plus un être est faible et pauvre, plus il appelle le don de la souveraine bonté. « Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort. — Cum enim infirmor, tunc potens sum », s'écrie S. Paul (II *Cor.*, XII, 10), quand le Seigneur vient de lui dire : « C'est dans la faiblesse que ma puissance se montre tout entière. » — « Faites-moi miséricorde, dit le

1. S. THOMAS IIa IIæ q. 30, a. 4 : « Pertinet enim ad misericordiam, quod aliis effundat, et quod plus est, quod defectus aliorum sublevet. Et hoc maxime superioris est. Unde et misereri ponitur proprium Deo ; et in hoc maxime dicitur ejus omnipotentia manifestari. »

Psalmiste, à cause de mon infirmité, Miserere mei Deus quia infirmus sum. » Ps. 6. — « Faites-moi miséricorde, parce que je suis seul et pauvre. Respice in me et miserere mei, quia unicus et pauper sum ego. » Ps. 24. C'est le cri de la Chananéenne : « Les chiens mangent au moins les miettes qui tombent de la table de leur maître » ; vous ne pouvez pas mépriser celle qui vous parle, car elle est faible en vérité. (Math. xv, 22)

Mais la misère est incomparablement plus forte encore lorsqu'elle supplie, non pas seulement pour obtenir du secours, mais pour qu'éclate la gloire de Dieu. C'est la prière de Daniel (iii, 42) : « Seigneur, nous avons péché contre vous, nous méritons le châtiment, mais pour la gloire de votre nom, faites-nous miséricorde. » « Pour votre gloire, Seigneur, délivrez-nous » dit le Psalmiste (Ps. 78, 9). — Un chrétien de grande foi faisait souvent cette prière : « Seigneur, souvenez-vous que vous avez tout créé de rien ; souvenez-vous que votre main a allumé les étoiles, donnez comme vous êtes splendidement, immensément. Accablez mes désirs sous l'énormité de vos dons. Faites-moi dire : Dieu est grand, et je ne le savais pas ; Dieu est Dieu, et moi je dormais... Faites suivant nos deux natures, vous êtes l'Etre et moi le néant. Dieu qui êtes, donnez comme vous êtes, sans réserve afin que je vous reconnaisse. Je suis celui qui ne suis pas et j'ai besoin de tout. Dieu qui êtes tout, donnez tout à celui qui n'est rien et qui a besoin de tout. Vous n'avez pas été avare, quand vous avez jeté les étoiles dans le ciel. Ne soyez pas invincible, puisque vous êtes Dieu. Père qui prenez plaisir à céder étant la Toute-Puissance, à vous baisser étant la toute Hauteur, à être vaincu étant la Gloire, exaucez-moi sans mérites, comme vous m'avez créé de rien. »

Telle peut être la prière du pécheur incapable encore de mériter, lorsqu'il demande la grâce sanctifiante, principe de tout mérite, la grâce dont le moindre degré vaut plus



que toutes les natures créées prises ensemble[1] « Accablez mes désirs sous l'énormité de vos dons. »

Qui pourrait dire que la Miséricorde ainsi conçue est une imperfection en Dieu ? Elle est la manifestation la plus glorieuse de sa puissance et de sa bonté. Par la Création Dieu tire l'être du néant ; par sa miséricorde, il fait une œuvre incomparablement plus haute, il tire le bien du mal ; du mal qui est inférieur au néant même, Dieu se plaît à tirer un bien tout surnaturel, supérieur à toutes les natures créées réunies. C'est ce qui fait dire à S. Augustin et à S. Thomas[2] qu'il est plus grand et plus glorieux pour Dieu de faire un juste d'un impie que de créer le ciel et la terre. Le ciel et la terre passeront, la grâce donnée au pécheur demande à grandir en lui et à y rester pour l'éternité. S. Thomas ajoute même : bien que la gloire, qui est la consommation de la grâce, lui soit supérieure, il est proportionnellement plus grand de justifier un pécheur que de béatifier un juste, car le don de la grâce excède plus l'état de l'impie, que celui de la gloire l'état du juste. Dieu se plaît parfois par pure bonté à tirer du péché le plus grave un repentir plus intense, et une charité d'autant plus haute que l'ingratitude était plus profonde.

Nous autres, nous ne pouvons faire du bien qu'avec du bien ; le métier de Dieu, a-t-on dit, est de faire du bien avec du mal, c'est là le triomphe de sa Gloire. La miséricorde n'est donc ni une tristesse, ni une faiblesse ; non seulement elle se concilie avec la suprême béatitude et la toute-puissance, mais elle en est la plus éclatante manifestation.

2° Pourquoi la Miséricorde ne pourrait-elle pas se concilier aussi avec l'infinie justice ? Au premier abord il semble qu'elle soit un relâchement des droits imprescriptibles sur lesquels la Justice divine ne peut rien céder. Dieu ne peut pas se démentir.

1. Ia IIæ q. 113. a. 9. ad 2 « Bonum gratiæ unius majus est, quam bonum naturæ totius universi. »
2. *Ibid.*



En réalité la Miséricorde, loin de s'opposer à la Justice et de la restreindre, s'unit à elle en la dépassant. « Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité », dit le Psalmiste (Ps. 24, 10), mais « la Miséricorde s'élève au-dessus de la Justice », ajoute l'apôtre S. Jacques (Ep. Jac. II, 13). « La raison en est, selon S. Thomas, que toute œuvre de justice suppose une œuvre de miséricorde ou de bonté toute gratuite, et se fonde sur elle. Si en effet Dieu doit quelque chose à sa créature, c'est en vertu d'un don précédent, (s'Il doit récompenser nos mérites, c'est qu'Il nous a d'abord donné la grâce pour mériter, s'Il se doit de nous donner la grâce nécessaire au salut c'est que tout d'abord par pure bonté Il nous a créés et nous a appelés à la vie surnaturelle). La Miséricorde divine est ainsi comme la racine ou le principe de toutes les œuvres de Dieu, elle les pénètre de sa vertu et les domine. A titre de source première de tous les dons, c'est elle qui influe le plus fortement, et c'est pourquoi elle dépasse la Justice, qui vient seulement en second lieu, et lui reste subordonnée. Dieu donne toujours par surabondante bonté plus que n'exige la justice, plus que n'exigent la nature et la condition des créatures. » Ia, q. 21, a. 4.

Il est facile de s'en rendre compte, en considérant les trois grands actes de la Justice : donner le nécessaire, récompenser et punir. La Miséricorde dépasse la Justice et s'unit à elle jusque dans l'acte de punir.

a. Le premier acte de la Justice divine est de donner aux créatures ce qui leur est nécessaire pour atteindre leur fin. Mais la Miséricorde donne au delà du nécessaire. « Misericordia Domini plena est terra » Ps. 32, 5.

Dieu pouvait nous créer dans un état purement naturel, nous donner seulement une âme immortelle ; Il nous a appelés à participer surnaturellement à sa vie intime, Il nous a donné la grâce, principe de nos mérites surnaturels. La Justice ne perd pas ses droits, mais la Miséricorde l'emporte.

Après notre chute, Dieu pouvait nous laisser dans la déchéance ; Il pouvait aussi nous relever du péché par un



simple pardon, Il nous a donné son propre Fils comme victime rédemptrice, et nous pouvons toujours en appeler aux mérites du Sauveur. La Justice ne perd pas ses droits, mais la Miséricorde l'emporte.

Après la mort de Jésus-Christ, il suffisait que nos âmes soient vivifiées et conservées par des grâces intérieures, la divine Miséricorde nous a donné l'Eucharistie. Au jour de la Pentecôte, renouvelé pour chacun de nous par la Confirmation, l'Esprit-Saint est venu habiter en nous. Après nos chutes personnelles réitérées nous trouvons l'absolution, chaque fois que notre âme veut sincèrement revenir à Dieu. Toute la religion chrétienne est l'histoire des miséricordes du Seigneur.

Dieu nous donne infiniment au delà de ce qu'exige notre nature. Il nous donne la vie surnaturelle, et dans cet ordre surnaturel infiniment au delà de ce qui serait strictement nécessaire pour pouvoir arriver au but. La justice ne perd aucun de ses droits, mais la Miséricorde l'emporte. — Cette miséricorde est si grande qu'elle est accablante pour l'orgueil de l'esprit, qui fut le péché de l'ange et reste le vice profond du naturalisme. Celui-ci refuse d'être ennobli, d'être élevé par grâce à la vie surnaturelle, à la vie intime de Dieu, pour rester dans une vie purement naturelle qu'il ne doit qu'à lui-même. C'est le propre de l'orgueil de ne vouloir rien devoir qu'à soi-même et de chercher à se décharger de la dette immense de reconnaissance qu'a toute créature à l'égard de Dieu[1]. Chose étonnante : ce n'est pas tant la Justice vengeresse qui froisse l'orgueil, c'est surtout l'infinie Miséricorde. Au plus grand mystère de grâce s'oppose le mystère d'iniquité.

1. Voir la définition du naturalisme dans l'article où S. Thomas traite du péché de l'ange Ia q. 63. a 3. « In hoc angelus appetiit indebite esse similis Deo, quia *appetiit, ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire*, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. »

Aujourd'hui les partisans de la *doctrine* d'immanence ne disent pas autre chose ; ils refusent un surnaturel qui serait un don tout gratuit de la divine misériorde. Cf. *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique* 4e édition ; article *Immanence*. col. 585.



b. Le second acte de la Justice est de récompenser chacun selon ses mérites. Mais la Miséricorde donne au delà de ce que nous avons mérité.

Ici-bas, combien de grâces accordées, en dehors de tout mérite, aux âmes tombées, pour les arracher au péché, à la mort spirituelle. Paul, alors qu'il persécute l'Église naissante, se sent tout à coup terrassé par la Miséricorde divine, écrasé sous un poids de grâce, dont rien ne pouvait le rendre digne. — Et après la conversion, que de secours gratuits accordés aux âmes, bien au delà de leurs mérites, pour les porter à persévérer dans le bien, et à y grandir. Des âmes souvent retombées se convertissent peu de temps avant la mort, comme les ouvriers de la dernière heure et reçoivent pourtant une éternelle récompense. Ces âmes accomplissent quelques actes très simples de charité : donner un verre d'eau à un pauvre, par amour de Dieu, et la miséricorde divine les récompense par une éternité bienheureuse.

c. Le troisième acte de la Justice consiste à infliger la peine due au péché. Ici encore la Miséricorde l'emporte. « Donner au delà de la peine serait injustice ; si, dans cet ordre, l'Amour veut dépasser le droit strict, dit S. Thomas, il ne peut faire qu'une chose : remettre la peine ou pardonner. *Pardonner* veut dire *donner au delà*; remettre une offense, c'est faire un don gratuit. » Ia, q. 21, a. 3, ad 2.

Et comment le droit de pardonner serait-il contraire au droit de punir ? Il ne le restreint pas, il le dépasse. Le droit de grâce est un des plus nobles privilèges des souverains, des chefs d'Etat. Celui qui porte légitimement la peine peut aussi la remettre ; cela n'est pas possible au simple juge chargé de faire observer la loi, c'est possible au législateur et au juge suprême. En cela il ne fait injure à personne. Le droit de pardonner est donc la plus noble prérogative du souverain Juge, celle qui manifeste le plus sa gloire et sa bonté (IIIa, q. 46, a. 2 ad 3).

Lorsqu'un meurtrier, justement condamné à mort par les plus hautes autorités terrestres, n'a pu trouver grâce devant elles, lorsqu'il est justement condamné aussi par



l'autorité du souverain Juge, un recours lui est encore possible : tant qu'il n'est pas fixé dans le mal, il peut en appeler de la Justice de Dieu à la Gloire même de Dieu. Il peut faire toujours cette prière : Seigneur, j'ai énormément péché contre vous, je mérite la peine de mort que les hommes m'infligent par l'autorité qu'ils tiennent de vous, mais pour votre gloire, Seigneur, pardonnez-moi ; exaucez-moi sans mérites, comme vous m avez créé de rien ; donnez-moi de mourir en union avec vous, et faites de ma mort honteuse, comme de celle du bon larron, un rayon de gloire pour vous. « Glorifiez, Seigneur, votre miséricorde, vous qui sauvez ceux qui espèrent en vous. Mirifica, Domine, misericordias tuas, qui salvos facit sperantes in te. » Ps. 16, 7.

Qui pense ainsi très purement, sans retour sur soi, à la Gloire de Dieu ? Ceux-là même parfois qui ne peuvent plus penser à la leur. Un roi découronné comme Louis XVI au pied de l'échafaud, ou même de grands coupables qui n'ont absolument plus d'autre recours qu'en la divine Miséricorde. Dieu se plaît parfois à en faire des saints. L'histoire a conservé le nom de l'assassin de S. Pierre martyr, Carino, qui, subitement éclairé par la grâce, dans le repentir le plus intense, demanda l'habit de frère convers, et après quarante ans de pénitence, mourut lui-même comme un saint.

Cette miséricorde de Dieu à l'égard des coupables se manifeste ici-bas par les grâces nombreuses, qui leur sont accordées, pour les porter au repentir, par les peines médicinales que le Seigneur leur envoie pour les corriger, par la substitution d'autres âmes qui expient pour eux.

Enfin, comme le dit S. Thomas, les peines de l'enfer sont médicinales pour ceux qui sont encore sur la terre, par la juste crainte qu'elles leur inspirent. Elles ne peuvent porter au repentir le damné qui s'obstine toujours ; mais même en en enfer, la Miséricorde s'exerce en ce sens qu'elle allège les châtiments, pour que le coupable obstiné soit moins puni qu'il ne le mérite. Si la Justice seule agissait, les damnés souffriraient plus encore (Ia, q. 21, a. 4, ad 1).

La Miséricorde s'unit donc toujours à la Justice, qui lui reste subordonnée. Elles procèdent l'une et l'autre de



l'Amour du Souverain Bien. Le Bien suprême se manifeste premièrement par la diffusion de lui-même, secondairement par la proclamation de son droit imprescriptible à être aimé par-dessus tout. (Ia, 23, 5, ad 3.)

Cette divine miséricorde doit exciter en nous l'espérance, l'amour de Dieu, et l'amour pour ceux qui nous ont offensés; « bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde. » Math., v, 7.

*
* *

52° Toute-Puissance. — Après les attributs relatifs aux opérations divines immanentes, il convient de parler de celui qui est le principe immédiat des œuvres extérieures de Dieu. L'action divine qui les produit ne peut être formellement transitive, elle impliquerait nécessairement une imperfection, elle serait un accident qui émanerait de l'agent divin et serait reçu dans un être créé. Elle est formellement immanente et s'identifie avec l'être même de Dieu, mais elle est virtuellement transitive, en tant qu'elle produit un effet en dehors de Dieu.

Nous étudierons : *a* la Puissance infinie en général ; *b* la création et la conservation des êtres ; *c* la motion divine ; *d* la possibilité du miracle.

A. La Puissance infinie (Ia, q. 25). — « Il ne saurait y avoir en Dieu, dit S. Thomas, de puissance passive, ou d'aptitude à recevoir, à être perfectionné ; mais Il possède éminemment la puissance active. Plus un être est en acte et parfait, plus il est principe actif ; et inversement plus il est imparfait et défectueux, plus il est soumis à la passivité. Or, Dieu est Acte pur, souverainement parfait, et il exclut toute imperfection ; il est donc suréminemment principe actif et n'admet point la passivité. » Ia, 25, 1.

Est-ce à dire que la puissance active soit en Dieu, comme est en nous la volonté, une faculté, principe d'une opération accidentelle ?



Nullement, il n'y a rien en Dieu d'accidentel ; l'Acte pur n'est pas ultérieurement déterminable, son opération est son essence même. Il faut donc purifier de tout mode créé la notion analogique de puissance active, pour pouvoir l'appliquer à Dieu. « Dans les choses créées, la puissance active est à la fois principe de l'action et de l'effet de cette action. En Dieu, la puissance est principe d'un effet extérieur créé, mais non point de l'action divine qui s'identifie avec l'essence divine. Bien que d'une façon toute relative à notre manière imparfaite de connaître, l'essence divine puisse être conçue comme action et comme puissance, en tant qu'elle contient éminemment toutes les perfections qui se distinguent chez les créatures » Ia, 25, 1, ad 3.

La puissance divine est infinie ; car le mode d'agir suit le mode d'être, et l'être divin est infini. Plus un corps est chaud, plus il a de puissance pour échauffer les autres corps. Plus une intelligence est éclairée, plus elle a de puissance pour éclairer les autres. Dieu qui est l'Etre même, doit donc avoir la puissance de donner l'être à tout ce qui est susceptible de le recevoir, à tout ce qui ne répugne pas à l'existence. « Et si Dieu ne peut réaliser l'impossible, ce n'est pas que sa puissance soit limitée, c'est que l'impossible de soi n'est pas susceptible d'exister, c'est qu'il n'est pas réalisable. Si donc nous voulons parler correctement, nous dirons qu'une chose absurde ne peut pas être réalisée, et non pas que Dieu ne peut pas la faire. « Ia 25, a. 3. C'est ce que Ockam et Descartes n'ont pas compris, lorsqu'ils ont prétendu que la liberté divine et la toute-puissance ne seraient pas infinies, si elles étaient incapables de faire un cercle carré. Il s'ensuivrait que la vérité du principe de contradiction et toute essence dépendrait de la liberté divine ; mais alors la liberté divine elle-même s'évanouirait, car elle n'aurait aucun fondement : Dieu ne serait pas nécessairement l'Etre, le Bien, l'Intelligence, ni par suite la Liberté. Il serait libre d'être libre, comme l'a soutenu Secrétan, libre d'être ou de ne pas être. Ce libertisme absolu, destruction de toute vérité et de tout être, est l'absurdité même, il conduit au nihilisme radical.

Par contre, c'est tomber dans un autre excès que de pousser l'intellectualisme aussi loin que le veulent Leibnitz et les partisans de l'optimisme absolu. C'est restreindre indûment la liberté et la toute-puissance divine de soutenir qu'elles étaient limitées à la production du monde actuel, qui serait le meilleur des mondes possibles. Dieu sans doute ne pouvait créer avec plus de sagesse qu'il ne l'a fait, ni *mieux* disposer les choses qu'elles ne le sont ; mais il pouvait en créer de *meilleures*, dit saint Thomas, car il y a toujours l'infini entre une créature si parfaite soit elle et l'infinie bonté qu'elle représente (Ia 25, 5). L'animal n'est pas mieux disposé que la plante, mais il est un être meilleur ou plus parfait ; au-dessus de lui, l'homme est plus parfait encore ; au-dessus de l'homme, les esprits purs dont l'intelligence est plus ou moins puissante ; mais l'esprit pur créé le plus parfait possible est inconcevable et contradictoire aussi bien que le mouvement le plus rapide. Dieu peut toujours créer un esprit pur plus parfait. (Voir sur ce point la solution des antinomies relatives à la liberté, c. IV, nº 62.)

*
* *

B. La Création et la Conservation des êtres (Ia, q. 45 et 105). — La toute-puissance est créatrice. Le dogme de la création se peut résumer en ces mots : Tout ce qui existe en dehors de Dieu, Dieu l'a fait librement de rien pour sa gloire et par pure bonté.

Tout ce qui existe en dehors de Dieu, les choses visibles et les choses invisibles, la terre, le firmament, les anges, esprits purs non moins nombreux que les étoiles du ciel, enfin l'homme composé d'esprit et de corps. Aucun de ces êtres n'existe par lui-même, car aucun d'eux n'est l'être même, la vie même, la lumière même, la sainteté même, tous sont finis ; ils ont donc nécessairement reçu l'existence de Celui qui Est (Ia, 45, 2).

Ils ont été faits de rien par Dieu, c'est-à-dire que tout leur être, absolument tout leur être a été produit par Dieu ;



avant cette production rien de leur être n'existait[1]. Il y a une distance infinie entre *créer* et agir comme nous le faisons tous les jours. Les philosophes modernes qui abusent souvent du mot créer, lorsqu'ils parlent par exemple d'évolution créatrice, d'imagination créatrice ou d'idée créatrice, n'ont pas réfléchi à ce que veulent dire ces mots : *faire de rien*. Cette parole nous révèle notre absolue dépendance à l'égard de Dieu, dépendance qui est le fondement de tous nos devoirs ; pour comprendre en particulier ce que doit être l'humilité chrétienne il faudrait avoir approfondi le mystère de l'acte créateur, et ce que veulent dire ces mots : faire de rien.

Le statuaire fait la statue, mais non pas de rien, il prend du marbre qu'il n'a point fait, il donne seulement à ce marbre une certaine forme ; il le façonne, il le transforme. Il ne crée pas la statue, il ne produit pas *tout son être*. Le statuaire est un transformateur et non pas un créateur.

L'architecte, qui construit un édifice, ne le crée pas ; il ordonne seulement des matériaux qu'il n'a point produits.

Le père qui engendre un fils, ne le crée pas, il ne lui donne pas tout son être. Quelque chose de la substance du fils préexistait, la matière, un germe qui s'est développé, mais que le père n'a point créé de rien par sa seule volonté.

Le penseur qui forge un système ne le crée pas ; il part de faits certains et de principes évidents, il ordonne un certain nombre d'idées sous ces principes pour rendre les faits intelligibles. Il ne crée pas, il construit avec des maté-

1. *Ex nihilo* a le même sens que *non ex aliquo subjecto* ou *ex nullo praesupposito subjecto, veluti causa materiali*. Aussi les scolastiques définisssent-ils souvent la création : *productio totius rei ex nihilo sui et subjecti*.

Cette production a une cause efficiente, une cause finale, et une cause exemplaire (l'idée divine), mais elle n'a pas de cause matérielle.

La Création diffère essentiellement de l'*émanation panthéistique*, quoi qu'en aient dit Cousin et plusieurs philosophes modernes. L'émanation implique contradiction comme le panthéisme qu'elle suppose. Ou bien elle est *immanente*. et elle implique la confusion du fini et de l'infini. Ou bien elle est *transitive*, et elle suppose la divisibilité de la substance divine, qui est absolument une, simple et indivisible.



riaux préexistants. Lorsque ensuite il instruit un disciple, il ne fait que façonner, informer son intelligence, il ne la crée pas.

Lorsqu'enfin notre volonté émet un acte libre, elle ne le produit pas de rien, cet acte n'est qu'une modification accidentelle d'elle-même, il suppose une puissance réelle qu'il détermine ou informe.

Nul agent fini ne peut créer, mais seulement transformer ce qui existe déjà. La raison en est, que l'effet le plus universel relève de la cause la plus universelle. Or, l'être comme être est l'effet le plus universel. La production de l'être comme être ou de tout l'être d'une chose ne peut donc s'attribuer qu'à la cause la plus universelle, qui est la cause suprême. Comme le feu chauffe, comme la lumière éclaire, ainsi l'Etre même peut produire l'être, tout l'être d'une chose donnée (Ia, 45, 5).

Et si petite que soit cette chose, fût-ce seulement un grain de sable, il faut une puissance infinie pour la produire de rien. Plus en effet la matière à transformer est pauvre, plus l'agent qui la travaille doit être puissant ; plus la terre est ingrate, plus elle doit être labourée, arrosée, réchauffée par le soleil, plus aussi la semence doit être bonne. Lorsque la matière est si pauvre, qu'elle n'est plus rien qu'un pur néant, pour tirer quelque chose, si peu que ce soit, de ce néant, il faut une puissance infinie. Lorsque la puissance passive diminue, la puissance active doit augmenter ; à la limite, lorsque la puissance passive n'est plus rien, la puissance active doit être infinie (Ia, 45, 5, ad 3). Dieu seul, qui est l'Etre même, peut donner à une chose tout son être, au lieu seulement de lui donner une forme ou manière d'être. Dieu qui est l'Etre peut créer, comme la lumière éclaire, comme le feu réchauffe, comme l'eau rafraîchit. L'être qui jaillit ainsi du néant est l'effet propre de Dieu.

L'acte créateur n'est pas une action formellement transitive qui émanerait de Dieu à la manière d'un accident et serait reçue dans l'être créé. C'est une action formellement immanente, qui n'est pas distincte de l'essence de Dieu ; mais elle est dite virtuellement transitive, en tant



qu'elle produit un effet au dehors. Du côté de la créature, la création passivement considérée, n'est que la relation réelle de dépendance de la créature à l'égard du Créateur. De Dieu à l'être créé il ne saurait y avoir de relation réelle, essentielle ou accidentelle, il ne peut y avoir qu'une relation de raison (Ia, q. 45, a. 3 et q. 13, a. 7).

Pour dissiper l'obscurité du mystère de la création, on nous a proposé ces derniers temps non pas un mystère, mais une contradiction dans les termes : *l'évolution créatrice.* Pour créer, il faut être l'Etre même, et l'évolution n'est autre que l'inconsistant devenir. Comment ce qui devient et n'est pas encore aurait-il en soi sa raison d'être ? Comment le devenir, incapable de s'expliquer lui-même, serait-il le principe de tout le reste.

De ce que Dieu nous a faits de rien, il résulte que par nous-mêmes en rigueur de termes nous ne sommes rien. Si l'on retranche de nous-mêmes ce que nous avons reçu de Dieu, à la lettre il ne reste rien. Et comme l'agir suit l'être, n'étant pas par nous-mêmes indépendamment de Dieu, nous n'agissons point par nous-mêmes indépendamment de Dieu. Ce serait une grande illusion de penser que nous sommes la cause unique et toute suffisante de notre détermination libre en ce qu'elle a de bon. « Qu'avons-nous que nous n'ayons reçu ? » demande S. Paul. « C'est par la grâce de Dieu, ajoute-t-il, que je suis ce que je suis. » Gratia Dei sum id quod sum. » I *Cor.*, xv, 10.

Quel est le but de Dieu lorsqu'il crée ainsi tout de rien ? Nous l'avons dit plus haut en parlant de son amour pour les créatures : c'est sa propre gloire et la libre manifestation de sa bonté. Dieu en effet ne peut pas en créant poursuivre un but inférieur au souverain bien qui est lui-même ; ce serait indigne de Lui. Ce serait asservir sa puissance, sa sagesse et son amour à un bien inférieur à lui, Il ne peut pas non plus créer pour augmenter sa béatitude, ou pour accroître sa perfection ; Il est par essence la perfection infinie et n'a nul besoin de créer pour être heureux. Le but poursuivi par Dieu ne peut donc être que sa Gloire extérieure, qui n'est autre que la manifestation de sa

bonté. « Il a donné l'être aux créatures à cause de sa bonté qu'Il veut leur communiquer et qu'elles doivent représenter. » (Ia, 47, 1). Dieu, qui est le Souverain Bien, a voulu rayonner, comme le soleil rayonne ; il a voulu éclairer, réchauffer, féconder autour de Lui et attirer tout à Lui. Comme l'étoile enrichit la nuit de la lumière qu'elle nous envoie, Dieu a voulu enrichir le néant de ses créatures. Comme l'oiseau emplit l'air de son chant, Dieu a voulu chanter toutes les perfections qui sont en Lui. Ce rayonnement de Dieu, ce chant qu'Il prodigue au dehors c'est sa Gloire intérieure. Telle est la fin digne de Lui. (Cf. *Concile du Vatican*, Denz. 1783.)

Dans cette recherche de sa gloire extérieure, comment trouver le moindre égoïsme, puisque cette gloire n'est que la manifestation de l'infinie bonté, de la richesse bienfaisante à laquelle Dieu veut nous faire participer, comme le soleil fait participer la terre à sa lumière et à sa chaleur. Dieu ne peut vouloir sa gloire extérieure qu'en voulant par là même notre bien, et de même nous ne pouvons vouloir notre vrai bonheur sans chercher à glorifier Dieu. Si nous cherchions seulement à assouvir nos aspirations nous resterions prisonniers de nous-mêmes ; captifs d'un sentimentalisme romantique, nous ignorerions les magnificences de la prière chrétienne : « Délivrez, Seigneur, l'*Alleluia* qui veut monter vers vous, car mon cœur éclate et il ne se contient plus. Ruisselez, torrents de joie sur les désirs qui brisent les cœurs. Ruisselez, torrents de gloire ! *Alleluia* ! » Tel est le cri de l'âme chrétienne, et la réponse à l'orgueil philosophique qui voudrait que Dieu nous eût créés uniquement pour nous-mêmes et non pas pour lui. « Non nobis, Domine, non nobis, sed nomino tuo da gloriam. » Ps. 113. C'est la hardiesse de l'humilité, auprès d'elle l'orgueil est timide, autant qu'il est aveugle et borné. Il suffit de comparer le « *non serviam* » au « *Magnifical* ».

Cette gloire extérieure de Dieu, manifestation de sa bonté, c'est librement qu'il l'a voulue, sans aucune nécessité même morale, car Dieu n'est pas plus grand, ni plus heureux pour avoir créé l'univers. Avant la création, il a en

lui-même l'infinie plénitude de l'être, du bien, de la vie, du bonheur ; les créatures n'y ajoutent rien. Après la création, il y a plusieurs êtres, mais pas plus d'être, plusieurs vivants mais pas plus de vie, plusieurs intelligences mais pas plus de sagesse, ni plus de sainteté, ni plus d'amour.

C'est un dogme de foi que Dieu a créé dans le temps et non de toute éternité. Et, selon S. Thomas (Ia, 46), cela dépend de la liberté divine; aussi la raison ne peut-elle démontrer l'impossibilité de la création ab æterno (voir plus haut nº 10).

Au premier jour, avant le péché, l'ordre admirable de la création racontait la gloire de Dieu, comme le ciel étoilé la chante encore aujourd'hui. C'était la plus sublime symphonie, sans dissonance aucune, « des profondeurs du néant jusqu'au sommet de l'être »; depuis la matière instable qui se prête à toutes les formes fugitives jusqu'aux chœurs immortels des esprits purs, c'était autant de notes harmonieuses merveilleusement fondues, et comme le chant du Dieu créateur. Cette harmonie et cette hiérarchie des êtres implique nécessairement l'inégalité ; la bonté divine, une et simple en elle-même ne peut se manifester au-dessous d'elle que par une multitude variée, qui en est comme la monnaie ; et cette multitude ne peut raconter les diverses perfections de Dieu et la richesse des idées divines, que si elle est elle-même ordonnée et hiérarchisée. Toutes les parties d'un arbre ne peuvent pas être des fleurs, il y faut des racines, un tronc, des branches et des feuilles ; c'est nécessaire à la beauté de l'arbre. De même dans l'univers, il faut des créatures inférieures et d'autres plus élevées, depuis la pierre jusqu'à l'esprit pur (Ia, 47).

Si l'on entend la doctrine de la création on voit qu'elle a pour conséquence celle de la *conservation* (Ia, 104). Si Dieu cessait un instant de conserver les créatures, elles seraient immédiatement annihilées, comme le rayon de soleil disparaît lorsque le soleil cesse d'envoyer sa lumière.

L'imagination ne perçoit pas cette nécessité de la conser-



vation des êtres ; bien des effets sensibles qu'elle se représente n'ont pas besoin d'être conservés par la cause sensible qui leur a donné naissance. Le père et la mère, après avoir donné le jour à l'enfant, peuvent mourir, et l'enfant continue à vivre.

L'imagination est incapable de discerner les agents qui ne sont directement causes que du devenir de leur effet, et ceux qui sont causes non seulement du *devenir* mais de l'*être* même de leur effet. Cette distinction ne peut être faite que par l'intelligence, qui est la faculté de l'être. Des exemples permettent pourtant de la rendre sensible.

Le père est directement cause de la génération passive de son fils, et indirectement seulement de l'être de son fils ; aussi peut-il mourir et le fils continuer à vivre. D'autres agents au contraire sont causes directement et du devenir et de l'être de leur effet, aussi ne peuvent-ils cesser leur action sans que cet effet cesse d'être. La génération d'un animal dépend, non seulement du père de l'animal, mais d'une foule d'influences cosmiques, qui sont nécessaires aussi à sa conservation. Supprimez la pression atmosphérique, et la chaleur solaire, l'animal le plus vigoureux ne vivra pas une seconde. Dans l'ordre physique les agents généraux sont nécessaires à la conservation des êtres qui bénéficient de leur influence.

De même la sensation ou l'impression sensible ne subsiste que tant que l'objet qui l'a produite la conserve. C'est qu'il est cause non seulement de son apparition mais directement de son être : notre sensation visuelle du rouge ne vit que de l'influx de l'objet qui la cause en nous ; un foyer virtuel disparaît lorsque le foyer réel qui l'entretenait cesse d'agir.

De même dans la vie intellectuelle, la connaissance d'une conclusion, engendrée par certains principes, disparaît si nous oublions les principes. Pourquoi ? parce qu'ils sont une cause supérieure, cause directe non seulement du devenir mais de l'être de son effet. La conclusion ne subsiste que par sa dépendance actuelle et non seulement passée à l'égard du principe.

Ainsi encore, dans l'ordre volontaire, le désir ne reste vivant que tant que subsiste l'attrait du bien qui l'a fait naître. Et si nous cessons de vouloir une fin, nous cessons par là même de vouloir les moyens choisis pour la conquérir.

C'est le propre d'une cause de même espèce que son effet d'être seulement cause du devenir de cet effet. Il est de toute évidence que l'être de l'effet ne peut dépendre directement d'elle, car elle est aussi pauvre que lui, elle participe comme lui à une perfection, que l'un et l'autre ne peuvent tenir que d'une cause supérieure.

C'est au contraire le propre d'une cause, qui reste d'ordre supérieur à ses effets, d'être cause directe non seulement de leur devenir mais de leur être. Ainsi le principe à l'égard des conséquences, ou la valeur de la fin à l'égard de celle des moyens.

Or, Dieu est la cause suprême, qui est l'Etre même subsistant ; et toute créature est être par participation. Il s'ensuit donc que la créature ne dépend pas seulement de Dieu dans son devenir, au moment où elle est produite, mais directement dans son être même, à chaque instant de son existence. Et elle serait immédiatement annihilée si Dieu cessait un seul instant de la conserver ; comme la connaissance scientifique d'une conclusion disparaît, lorsqu'on oublie le principe qui la fonde, lorsqu'on perd de vue la lumière objective qui la produit en nous.

Si la cause inférieure, qui explique le devenir de son effet, cesse d'agir, le devenir s'arrête ; si le maçon s'endort, la maison ne se construit pas. Si la cause supérieure, qui explique directement l'être même de son effet, cesse d'agir, au même instant l'effet cesse d'être[1].

« La conservation des choses par Dieu ne se fait pas par une nouvelle action divine, mais par la continuation de l'action créatrice qui donne l'être. Cette action divine est

1. S. Thomas Ia q. 104. a 1 : « Sicut igitur *fieri* rei non potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus secundum fieri ; ita nec *esse* rei potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. »



au-dessus du mouvement et du temps » (Ia, 104, 1, ad 4). « Nec aliter Deus res in esse conservat, nisi in quantum eis continue influit esse » (*Ibid.*, a. 4).

De puissance absolue, Dieu, qui a tout créé librement, pourrait annihiler toutes les créatures, en cessant de les conserver. Mais de fait Dieu n'annihile rien, ni les esprits, ni la matière. Il ne le fait, ni selon le cours ordinaire de la nature[1], ni même par miracle, car il n'a aucun motif pour le faire, l'annihilation ne manifesterait aucune perfection divine (Ia, q. 104, 4).

Telle est la doctrine thomiste et classique chez les théologiens de la conservation. Chez Descartes elle a perdu de sa simplicité et de sa profondeur.

*

* *

C. Motion divine (Ia, q. 105). — Après avoir traité de la Conservation des êtres, qui est une suite de la Création, S. Thomas parle de la motion divine. Nous verrons l'essentiel de sa doctrine sans y insister beaucoup, car nous avons déjà parlé des rapports de la motion divine et de notre liberté à propos de la prescience des futurs libres (n° 49 *b.*), et nous devrons y revenir en exposant la solution des antinomies relatives à la liberté (n° 64 et 65).

Dieu, dit d'abord S. Thomas (Ia, 105, 1), peut transformer *immédiatement* la matière première. Et seul il a ce pouvoir, comme seul il a pu produire la matière, qui ne peut arriver à l'existence que par création. Seule la cause propre d'un effet déterminé, peut immédiatement le transformer, car la transformation immédiate d'une chose a une spécification du même ordre que celle de sa production immédiate. Dieu seul, qui peut créer, ou produire tout

1. La corruption des animaux et des plantes n'est pas plus annihilation que leur génération n'est création. Leur forme essentielle n'a pas été créée de rien comme l'âme humaine, elle était en puissance dans la matière, et lorsqu'ils meurent, elle n'est pas annihilée, elle reste en puissance dans la matière. Ia q. 104, a. 4, ad 3m.



l'être d'une substance, peut changer l'être en tant qu'être de cette substance ou la transsubstantier (IIIa, q. 75, a. 4). Dieu seul qui peut produire la matière, peut la transformer immédiatement, convertir par exemple en un instant l'eau en vin, sans altérations accidentelles préalables ; un agent créé au contraire ne peut transformer la matière que *médiatement*, par les modifications accidentelles qu'il est capable de produire en elle (Ia, q. 110, a. 2, 3, 4). Ainsi notre intelligence peut seule modifier immédiatement son propre jugement, l'imagination ne le peut que médiatement par l'intermédiaire d'images. Cette conclusion est d'une grande importance pour la discernibilité du miracle ; la transformation *immédiate* de la matière dépasse toutes les forces créées connues et inconnues. Or, cette transformation existe dans la résurrection d'un mort, dans la multiplication des pains, dans la conversion instantanée de l'eau en vin, etc...

Pour la même raison, Dieu seul qui a pu produire, par création, nos intelligences, peut les mouvoir immédiatement non seulement par la proposition d'un objet, mais subjectivement en éclairant, en fortifiant notre faculté intellectuelle. Ainsi Dieu seul est cause de la certitude de la connaissance prophétique[1] et de la foi surnaturelle.

Dieu seul peut mouvoir subjectivement une volonté créée ; seul il a pu la créer et l'ordonner au bien universel et au souverain bien qui est lui-même. L'ordre des agents doit répondre à l'ordre des fins. Il la meut intérieurement sans la violenter, car il lui conserve son inclination naturelle au bien universel, et il réveille cette inclination lorsqu'il la porte à se déterminer elle-même à tel bien particulier Ia, q. 105, a. 4, et 111, a. 2. « Solus Deus illabitur animæ » IIIa, q. 64, a. 1.



1. Ia q. 105. a. 3. q. 111. a 1. — IIa IIæ q. 173. a 2., q. 172. a 5, ad 2.

Dieu meut-il toutes les causes secondes à toutes leurs actions ? (I[a], 105, 5). L'Écriture répond : « Operatur omnia in omnibus » I *Cor.*, XII, 6. « In ipso enim vivimus, movemur et sumus. » *Act.* XVII, 28 « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine » Isa., XXVI, 12.

Il ne faut point l'entendre comme les *occasionnalistes*, en ce sens que Dieu seul agirait en toutes choses, que le feu ne chaufferait pas, mais Dieu dans le feu ou à l'occasion du feu. S'il en était ainsi, remarque S. Thomas, les causes secondes ne seraient pas causes, et ne pouvant agir, leur existence serait vaine ; leur impuissance prouverait en outre que Dieu n'a pu leur communiquer l'action et la vie, comme un artiste qui ne peut faire que des œuvres mortes, (quod pertinet ad impotentiam creantis). L'occasionnalisme mène au panthéisme, car l'agir suit l'être, et le mode d'agir suit le mode d'être. Si donc il n'y a qu'une action, celle de Dieu, il ne doit y avoir qu'un être ; les créatures sont absorbées en Dieu ; l'être en général s'identifie avec l'être divin, comme l'exige le réalisme ontologiste, cher à Malebranche et très intimement uni dans sa pensée à l'occasionnalisme.

L'extrême opposé à l'occasionnalisme, est, nous allons le voir, *le molinisme*, qui soutient que la cause seconde peut agir sans prémotion divine. Et si Malebranche admet le réalisme ontologiste, selon lequel nous voyons tout en Dieu, Molina, on le sait, a beaucoup d'affinités avec les nominalistes.

S. Thomas prend ici une position supérieure à ces doctrines extrêmes, qui sont vraies en ce qu'elles affirment, fausses en ce qu'elles nient. Les fondements de la thèse thomiste sont ceux exposés plus haut : le réalisme modéré, l'analogie de l'être ; seul Dieu est l'Etre même, la créature est composée d'essence et d'existence. Or, l'agir suit l'être, et le mode d'agir suit le mode d'être. Donc Dieu seul agit par soi, la créature agit réellement, comme elle existe réellement, mais elle n'agit que par Dieu.

Comment faut-il l'entendre ? S. Thomas répond Ia, q. 105 a. 5 : « 1° Dieu meut d'abord toutes les causes secondes



comme fin, car tout agent agit en vue d'un bien, et tout bien est une similitude participée du Bien suprême. 2° Dieu meut toute cause seconde à titre d'agent premier. Si en effet plusieurs agents sont subordonnés, le second agit en vertu du premier, car le premier le meut à agir. C'est donc par la vertu de Dieu que toutes choses agissent, et il est ainsi cause de toutes les actions de tout agent créé[1]. 3° Dieu ne meut pas seulement toute chose à son opération, comme l'artisan meut la hache, mais il donne à chaque créature sa nature et la lui conserve, il lui donne et conserve son être même, ce qu'il y a en elle de plus intime, ainsi il opère intimement en toutes choses. »

« Dieu donne donc aux créatures leur forme ou nature, il les conserve dans l'existence, les applique à agir (*applicat eas ad agendum*) et il est la fin de toute action » *Ibid.*, ad. 3m. « Il répugnerait sans doute qu'une seule et même action procédât de deux agents du même ordre ; mais rien n'empêche qu'une seule et même action procède de la cause première et d'une cause seconde subordonnée » ad 2m. « Dieu agit suffisamment en toutes choses à titre

1. S. THOMAS à propos de la *grâce opérante* et *coopérante*, Ia IIæ, q. 111, a. 2, distinguera sans doute dans la volonté deux mouvements : « Un premier dans lequel elle est *mue sans se mouvoir elle-même*, ici la grâce est dite *opérante* ; un second dans lequel *elle est mue et se meut*, ici la grâce est dite *coopérante*. » Mais même dans ce second acte où la volonté se meut, la motion divine coopérante a une *priorité de nature* sur la motion que la volonté exerce sur elle-même. C'est le cas d'appliquer le principe énoncé dans l'article que nous expliquons Ia q. 105, a. 5 : « Si sint multa *agentia* ordinata, semper *secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei. Et ita ipse est causa omnium actionum agentium.* »

« Hanc inclinationem (voluntatis) solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturæ contulit » Ia, q. 106, a. 2. — « Omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui *vehementius* imprimit. Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, *ita et multo amplius Deus* », *de Veritate* q. 22, a. 8, item a. 9.

C. Gentes l. III, c. LXXXIX : « Homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, *nisi in quantum agit in virtute Dei.* »

d'agent premier, sans rendre pour cela superflue l'action de la cause seconde » ad. 1m.

S. Thomas développe la même doctrine dans le *Contra Gentes* l. III, c. LXVII. Dans le *de Potentia*, q. 3, a. 7, il montre que Dieu est cause de toute action créée, de quatre manières : 1° parce qu'il a donné à la créature la vertu ou la faculté d'agir, 2° parce qu'il la lui conserve, 3° parce qu'il l'applique à l'action (in quantum *movet eam ad agendum* ; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activæ, sed *applicatio* virtutis ad actionem), 4° parce qu'il la meut, comme l'agent principal meut son instrument, pour produire dans l'effet ce qui dépasse la vertu propre de l'instrument, ici l'*être même* de l'action. L'être en effet est en toutes choses ce qu'il y a de plus profond et de plus universel, c'est par suite l'effet *propre* de Dieu, comme l'effet propre de l'artiste est ce que lui seul produit par la manière dont il anime et surélève son instrument. « Nec aliquid agit ad *esse* nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus, et ideo soli Deo competit secundum virtutem *propriam* talis effectus. » Il faut en dire autant de toute perfection absolue (simpliciter simplex) participée, comme l'intelligence ou la liberté, elles ne peuvent être actualisées sans l'intervention du Premier intelligent, et du Premier libre[1].

Que fait donc la cause seconde ? S. Thomas répond au même endroit : elle est cause de l'action en tant précisément que cette dernière est *celle* action individuelle. Il dit de même Ia q. 104 a 1. « Si deux êtres sont de même espèce, l'un ne peut être cause de la forme essentielle de l'autre en tant qu'elle est *telle* forme (de telle espèce), parce qu'alors il serait cause de sa propre forme qui est de même nature ; mais il peut être cause de la forme de l'autre en tant

1. « Perfectius ordo invenitur in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem, omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod in spiritualibus, omnis motus voluntatis a *prima voluntate* causetur, quæ est voluntas Dei. » *C. Gentes*, l. III, c. LXXXIX.



qu'elle est *cette* forme individuelle, reçue en *cette* matière. Il est ainsi cause du *devenir* de l'effet, et non directement de son *être* », comme nous l'avons montré au paragraphe précédent à propos de la conservation.

La cause seconde est donc *cause instrumentale de l'être en tant qu'être de son effet*, qui sous cet aspect relève directement de Dieu. S'ensuit-il, comme le prétend l'occasionnalisme, qu'elle n'est proprement cause de rien ? Nullement; *elle est cause propre du devenir et par suite de l'individualité de son effet.*

Faut-il dire, avec Molina à l'extrême opposé de l'occasionnalisme, que la cause seconde exerce sa causalité propre sans avoir besoin d'être prémue par la cause première ? Impossible : *la cause seconde n'exerce sa causalité propre que sous l'influx de la cause première qui l'applique à l'acte*[1]. Pourquoi ? Parce que par elle-même, la cause seconde ne peut *se réduire de la puissance à l'acte*, elle doit être mue ou appliquée à agir. En outre l'individualité de son effet est encore de l'être, et relève de la Cause première.

Comme l'être commun à toutes choses en pénètre les moindres particularités, ainsi la cause transcendante de l'être en tant qu'être des choses reste cause première de tout ce qui est ; mais qui dit cause première, ne dit pas cause unique et immédiate de tout ce qui est. On ne peut, remarque S. Thomas, distinguer dans la réalité d'un effet donné, ce qui relèverait exclusivement de Dieu et ce qui relèverait uniquement de la cause seconde « non est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima » Ia, 23, 5. — De la sorte l'action produite est *tout entière* de l'agent créé, qui agit à titre de cause seconde, et *tout entière* de Dieu qui agit à titre de cause première. C'est seulement

1. Ainsi l'instrument ne produit son effet *propre* que parce qu'il est *appliqué* à le produire, et il ne produit son effet *instrumental* ou supérieur que parce qu'il est *surélevé* par l'agent principal. La plume ne laisse un *trait* sur le papier que si elle est *mue* par une main, et elle ne laisse un *trait artistique* que si elle est *maniée* par un artiste. Lui seul sait la mouvoir avec *art*.



le mal qui étant une défaillance relève exclusivement de la cause créée déficiente.

Le thomisme évite ainsi les excès opposés de l'occasionnalisme et du molinisme, et il s'élève au-dessus d'eux, parce qu'il contient tout ce qu'ils ont de positif et rejette seulement leurs négations par une affirmation supérieure. L'occasionnalisme supprime la causalité créée. Le molinisme considère la cause première et la cause seconde comme deux causes *partielles coordonnées* d'un même effet, semblables, dit Molina, à deux hommes traînant un navire ; ce qui supprime l'universelle causalité de l'agent premier. Le thomisme considère la cause première et la cause seconde comme deux causes *totales* dont l'une est *subordonnée* à l'autre. Il affirme et la causalité créée, et l'universelle causalité de la Cause première. Ni dualisme, ni monisme ou panthéisme, mais subordination parfaite du créé à l'incréé.

Les textes abondent où S. Thomas applique ces principes à la liberté[1].

Mais comment concevoir l'action divine qui produit ainsi un effet en dehors de Dieu ? Cette action, nous l'avons

1. Nous les avons cités plus haut (nº 49, b.) à propos de la prescience des futurs libres, et nous y reviendrons (nº 64 et 65) en exposant la solution des antinomies relatives à la liberté.

Il suffit de citer ici Ia, q. 19, a. 8 ; q. 22, a. 2, ad 4. « Cum ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. » Ia, q. 83, a. 1 ad 3 « Deus movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit. » Ia, q. 103, a. 5, 6, 7, 8, 105, a. 4, q. 106, a. 2. « Hanc inclinationem (voluntatis) solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturæ contulit. » — Ia IIæ, q. 10, a. 4, ad 1 et 3m ; Ia IIæ, q. 109, a. 1.

Contra Gentes, l. I, c. LXVIII, l. III, c. LXX, LXXXIX, XC, XCI, XCIV « Quomodo motus voluntatis causatur a Deo et non solum a potentia voluntatis. — Quod electiones et voluntates humanæ subdantur divinæ Providentiæ. » l. III, c. CXLVIII : « Sub Deo, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente. »

De Veritate, q. 22, a. 8, a. 9, q. 24, a. 14.

De Malo q. 6, a. 1 ad 3, q. 16, a. 8, q. 3, a. 2 ad 4m. « Cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet ; et *sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii.* »



dit, à propos de la création est formellement immanente et virtuellement transitive. Elle ne se distingue pas réellement de l'être même de Dieu[1] ; elle n'est point formellement transitive, comme l'est l'action accidentelle d'un agent créé reçue dans le patient sur lequel elle opère ; mais elle est dite virtuellement transitive, car elle a éminemment toute la perfection d'une action transitive moins ses imperfections, et peut par suite produire un effet au dehors.

N'y a-t-il pourtant aucune motion créée reçue dans la cause seconde. La grâce actuelle opérante ou coopérante ne serait-elle que l'action incréée de Dieu, ou l'acte salutaire dont on dit qu'elle est cause ?

S. Thomas répond, à l'article où il a traité ex professo et le plus longuement cette question, *de Potentia*, q. 3, a. 7 ad 7m : « Ce qui est produit par Dieu dans la cause seconde, et en vertu de quoi elle agit actuellement, est en elle d'une manière intentionnelle ou transitoire, comme les couleurs sont dans l'air, ou la motion artistique dans l'instrument manié par l'artiste[2]. » De même, à propos de la grâce actuelle, il dit qu'elle est dans l'âme « un effet gratuit de Dieu, motus quidam animæ... in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum » Ia, IIæ, q. 110, a. 2. Enfin on lit dans le *Contra Gentes*, III, c. CXLIX : « Motionem moventis præcedere motum mobilis ratione et causalitate » et l. III, c. LXVI « nam complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo ».

Telle est la doctrine de S. Thomas sur la motion divine. On s'étonne que certains aient voulu n'y voir qu'une

1. Ia, q. 25, a. 1 ad 3.
2. « *Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum*, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis... Rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ea permanens, non autem *vis qua agit ad esse* ut instrumentum primæ causæ, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium ; *nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret se ipsam*, nec ut conservaret se in esse. »

assistance extrinsèque de Dieu ; les textes ne permettent pas cette interprétation[2].

*
* *

Objections molinistes contre la doctrine thomiste de la motion divine.

Molina et Suarez ont cru devoir abandonner au sujet de la motion divine l'enseignement de S. Thomas. Molina après avoir exposé cet enseignement tel qu'il est donné Ia, q. 105, a. 5, écrit : « Il y a là pour moi deux difficultés : 1° je ne vois pas ce qu'est dans les causes secondes, cette

2. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Philosophicus* Philosophia naturalis, q. 25, a. 2 : « Ista motio non potest esse operatio ipsa causæ creatæ, siquidem ista motio est prævia ad talem operationem et movet ad illam, non ergo est ipsa actio causæ creatæ, hæc enim non potest movere causam ut agentem, sed passum. »

Voir aussi DEL PRADO O. P. *de Gratia et Libero arbitrio* (Fribourg, 1907) Pars IIa, 178-295, — Pars IIIa, c. XII, p. 478-521, la critique de l'interprétation que donnent de S. Thomas et de Cajetan les cardinaux Pecci, Satolli, ainsi que Mgr Paquet et le P. Jansens. Ces théologiens enseignent contre les molinistes et les suaréziens que la science moyenne est inconcevable, et que l'influx divin nécessaire à l'acte libre est une motion physique, coopérante, intrinsèquement efficace. Mais, ajoutent-ils, cette motion n'est pas prævia, elle n'a ni une priorité de temps, ni une priorité de nature sur la cause seconde. S. Thomas, nous dit-on, a seulement parlé de *motion* et non de *prémotion*, ce qui serait favoriser le déterminisme.

Le P. del Prado (op. cit. p. 501-507) montre que cette nouvelle interprétation ne peut s'appeler Cajétano-Thomiste, mais seulement Bellarmino-Congruiste ; elle doit en effet logiquement aboutir à la thèse de Bellarmin et sur la motion et sur la prescience.

Il est évident que pour S. Thomas et Cajetan, la motion divine coopérante, comme nous l'avons dit, a une *priorité* non de temps mais de *nature* ou de causalité sur l'activité de la cause seconde, puisque c'est en vertu de cette motion que la cause seconde agit. Elle se meut elle-même sans doute, mais comme agent subordonné, *in virtute primi agentis* Ia, 105, 5.

Si S. Thomas n'emploie pas le mot prémotion, c'est, comme on l'a justement remarqué, que ce mot implique une *tautologie*, toute motion a une priorité de nature et de causalité sur son effet ; si les thomistes emploient ce mot, c'est pour empêcher de confondre la motion divine telle que la conçoit S. Thomas avec le concours simultané inventé par Molina. Enfin la prémotion, loin de conduire



application par laquelle Dieu meut et applique ces causes à agir. Je pense plutôt que le feu chauffe sans avoir besoin d'être mû à agir. Et j'avoue ingénument qu'il m'est très difficile de comprendre cette motion et application qu'exige S. Thomas dans les causes secondes... 2° Autre difficulté : selon cette doctrine, Dieu ne concourt pas immédiatement (immediatione suppositi) à l'action et à l'effet des causes secondes, mais seulement par l'intermédiaire de ces causes. »

Molina aurait pu trouver la solution de ces deux difficultés dans le passage de *de Potentia*, q. 3, a. 7, ad 7m que nous venons de citer, et où il est dit qu'il y a une influence *directe* de Dieu sur l'être de l'action et de l'effet, mais ce qui nous intéresse dans son objection, c'est la manière dont

---

au déterminisme, est la seule réponse à l'objection déterministe fondée sur le principe de causalité.

La grâce coopérante conserve une priorité sur notre activité : « Cooperans dicitur gratia secundum quod *inclinat ad actum* intrinsecum et extrinsecum et secundum quod præstat *facultatem* perseverandi usque in finem » *de Veritate*, q. 27, a. 5 ad 1 fin. Voir aussi Ia IIæ q. 111, a. 2.

Le P. Sertillanges dans son *S. Thomas d'Aquin*, t. Ier, p. 265 écrit : « Que de poussière n'a-t-on pas soulevée autour de ces deux mots « *prémotion physique* ». La plupart ne se sont pas rendu compte que si l'on veut par là qualifier l'action même de Dieu, conçue comme en relation avec la nôtre, d'abord on oublie cette loi générale que les relations ne vont pas de Dieu à nous, mais uniquement de nous à Dieu ; et ensuite on commet, en ce qui concerne le cas présent, une triple hérésie verbale. Hérésie quant au plan de l'action, qui n'est pas le plan « physique », mais le plan ontologique ; hérésie quant à sa forme, qui n'est pas proprement « motion », mais création ; hérésie quant à sa mesure, qui n'est pas temporelle (præ) mais immobile et adéquate à l'éternité. »

En réalité, les thomistes enseignent tous que l'action même de Dieu *ad extra* est formellement immanente et virtuellement transitive. Lorsqu'ils parlent de la motion divine, comme grâce opérante ou coopérante, s'ils l'appellent physique, ce n'est pas par opposition à métaphysique mais à morale ou objective ; s'ils disent qu'elle est prémotion, ce n'est pas qu'ils admettent une priorité de temps, mais une priorité de nature. Nous ne saurions admettre enfin que l'action divine qui meut les causes secondes à agir soit proprement création et non motion, car la création et la production de tout l'être d'une chose ex nihilo, et si Dieu créait nos actes, au lieu de nous mouvoir à les produire, il agirait seul, et c'est l'occasionnalisme qui serait la vérité. S. Thomas qui parle toujours formellement distingue création et motion, et n'admet même pas que la grâce sanctifiante soit produite en notre âme par création, elle est éduite de la puissance obédientielle de l'âme.

il avoue que la prémotion physique est bien dans S. Thomas. Plus tard, en effet, de nombreux molinistes, pour éviter de s'opposer directement à S. Thomas, ont prétendu que cette doctrine avait été inventée par Bannès et l'ont appelée le Bannézianisme[1]. Aujourd'hui encore plusieurs manuels la désignent ainsi.

Les Jésuites de Coïmbre[2] reconnaissent comme Molina que la prémotion physique (prævia motio, influxus quidam et motus qui sit quasi esse intentionale virtutis divinæ, quo causæ secundæ ad promendas actiones excitentur) est enseignée par S. Thomas, et ses premiers commentateurs, Capréolus, Ferrariensis. — Bellarmin[3] et le Jésuite Tolet[4] parlent de même.

Suarez le reconnaît aussi[5], bien qu'il soutienne gratuitement que S. Thomas se soit ensuite tacitement rétracté. (Cf. Dummermuth *op. cit.* p. 216, note 1.)

Rejetant la prémotion divine, Molina et Suarez se contentent d'un *concours divin simultané.* « Ce concours général de Dieu, dit Molina[6], n'est pas un influx dans la cause seconde qui la prémeuve à agir et à produire son effet, mais un influx immédiat dans l'action et dans l'effet avec la cause seconde. » S'il en est ainsi, il n'est plus vrai de dire : Dieu meut les causes secondes à agir, ou les applique à leurs opérations. Bien au contraire, Dieu et la cause seconde sont deux *causes partielles.* « C'est, dit Molina,

1. Voir sur ce point BILLUART, *de Gratia*, diss. V. a. VII § III, DEL PRADO, O. P. *de Gratia et libero arbitrio*, P. III. p. 427, et DUMMERMUTH O. P. *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ.* Paris, 1886.
Le cardinal GONZALEZ O. P. dans sa *Philosophia elementaria* l. IV Theodicea, cap. IV, a. 3, a cru devoir écrire : « Quidam lucem in tenebras vertere conantes non verentur asserre D. Thomam solum concursum simultaneum, non vero physicam præmotionem amplecti. . . Qua sane in re Molina, quidamque alii ex ejus discipulis, honestius et dignius agunt, dum ingenue fatentur se in re hac a D. Thoma discedere. »

2. CONIMBRICENSES, *in Physicam* l. II, c. 7. q. 15.

3. *De Gratia et libero arbitrio*, IV cap. XVI.

4. Voir les textes de Tolet dans DUMMERMUTH. *S. Thomas et doctr. præmotionis physicæ* p. 689-699.

5. SUAREZ, *Disp. metaph.*, disp. 22. sect. 2. et *de Auxiliis gratiæ*, III cap. 38.

6. *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 26.



comme lorsque deux hommes tirent une barque. Tout le mouvement part de chacun d'eux, quoique aucun en particulier n'en soit la cause totale[1]. »

Bien plus, Molina dit expressément : « Pour nous le concours divin ne détermine pas la volonté à consentir. Au contraire, c'est l'*influx particulier du libre arbitre qui détermine le concours divin à l'acte*, selon que la volonté se porte à vouloir plutôt qu'à ne pas vouloir, à vouloir ceci plutôt que cela[2]. » Les causes secondes loin d'être déterminées par Dieu, déterminent par leur action l'exercice même de la causalité divine[3], qui de soi est indifférente.

Mais s'il en est ainsi il y a *quelque chose* qui échappe à l'universelle causalité du premier agent, car enfin l'influx exercé par la cause seconde est bien quelque chose, c'est une *perfection* pour elle de *passer à l'acte*[4]. Comment peut-elle se donner par elle-même et par elle seule cette perfection qu'elle n'avait pas ? Le plus sort du moins, ce qui est contraire au principe de causalité, et au principe de l'universelle causalité de l'agent premier. Est-ce en portant atteinte au principe de causalité qu'on peut réfuter le déterminisme ? N'est-ce pas plutôt en insistant sur l'efficacité *transcendante* de la cause première ?

Comment en second lieu la cause seconde, passant à l'acte indépendamment de Dieu, peut-elle déterminer l'exercice

1. *Ibid.*
2. *Concordia* in q. 23, a. 4 et 5, disp. 1, membr. 7, ad 6.
3. Comme le remarque Goudin, *Philosophia*, de præmotione, art. 1 in fine, les thomistes enseignent avec S. Thomas que la motion divine est modifiée selon la nature des causes secondes, car Dieu meut les êtres selon leur nature. Tandis que les molinistes enseignent que le concours divin est déterminé effectivement *par* les causes secondes.
4. Les molinistes répondent : « le passage à l'acte » n'est rien en dehors de l'*être* de la cause et de l'*être* de l'opération, qu'explique le concours simultané.

A la vérité, les thomistes ne prétendent point que le « passage à l'acte » soit une entité distincte de l'acte, c'est l'acte même *in fieri* ; mais le fait de *produire* son acte, de « se déterminer » est si bien une *perfection* pour la volonté, que tout le molinisme est construit pour sauvegarder cette perfection si délicate, que Dieu même, nous dit-on, ne saurait toucher. Cf. sur ce point H. Gayraud, *Thomisme et molinisme*, Paris, Lethielleux, 1889, p. 167.

et la spécification du concours divin. Le déterminer de la sorte, c'est le perfectionner. Ce qui est le renversement des rôles. Dieu ne peut attendre que l'homme le fasse sortir de son indifférence, et perfectionne son propre concours. Dieu serait à la remorque des causes créées, et se laisserait diriger par elles.

Il en serait de même si l'on admettait une *prémotion indifférente*, par laquelle Dieu nous déterminerait seulement à un acte indélibéré, de telle sorte que le libre arbitre seul se déterminerait et déterminerait la motion divine à produire tel ou tel acte libre en particulier. Quelque chose de réel échapperait à l'universelle causalité de Dieu ; une détermination apparaîtrait indépendamment de la détermination souveraine, qui est celle de l'Acte pur ; une liberté seconde agirait indépendamment de la liberté première, et cesserait de lui être essentiellement subordonnée.

On objecte : mais la volonté, déjà mue par Dieu à vouloir le bonheur, est en acte, et par suite peut *par elle seule* se réduire à l'acte qui consiste à choisir les moyens. Cette interprétation prétend s'appuyer sur un texte de S. Thomas Ia IIæ, q. 9, a. 6, ad 3m.

Ce texte ne saurait s'entendre ainsi.[1] S. Thomas y répond à cette objection : Si *Dieu seul* meut la volonté, elle ne peut jamais pécher. La volonté, répond-il, n'est pas *seulement mue par Dieu*, mais *elle se meut aussi* elle-même, par suite elle peut défaillir. S. Thomas ne dit point que la volonté *par elle seule* se réduit au choix des moyens.

1. Nous avons cité et expliqué ce texte plus haut p. 414 note 1 : «Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam ut infra dicetur (1a IIæ 109 et 112). Ce texte montre que Dieu n'est pas *seul* à mouvoir la volonté, mais qu'elle aussi se meut sous la motion divine ; et dans la question suivante Ia IIæ q. 10 a 4 St Thomas précise de quelle manière la volonté est mue par Dieu, à émettre son acte libre «*movetur libere* prout competit suæ naturæ».



Cette réponse n'exclut nullement la motion divine nécessaire pour l'acte libre, motion qui est, nous l'avons vu, toujours affirmée par S. Thomas[1], même pour l'acte physique du péché, Ia IIæ, q. 79, a. 2[2]. Il s'est expliqué du reste nettement sur la manière dont la volonté *est mue* par Dieu, et *se meut elle-même* sous l'influx de la motion divine, à propos de la grâce opérante et de la grâce coopérante Ia IIæ, q. 111, a. 2 : « Il y a, dit-il, un premier acte, dans lequel la volonté[3] est mue et ne se meut pas, Dieu seul la meut ; la grâce est dite ici opérante. Dans un second acte la volonté *meut* et *est mue*, l'opération n'est pas alors attribuée à Dieu seulement, mais aussi à l'âme, et la grâce est dite ici *coopérante.* » *Item* Ia, q. 63, a. 5, l'ange n'a pu pécher au premier instant de sa création, mais seulement au second.

Dans son second acte, la volonté n'est pas seulement *mobile*, mais *agent* ; et c'est le cas de lui appliquer le principe général énoncé Ia, q. 105, a. 5, là où S. Thomas traite *ex professo* cette question : « Si sint *multa agentia ordinata*, semper *secundum agens* (ici la volonté qui se meut elle-même) *agit in virtute primi agentis.* Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei. *Et ita ipse est causa omnium actionum agentium.* » La cause seconde *n'agit* qu'en vertu de l'influx de la Cause première ; mais Dieu n'est pas tenu d'empêcher que l'agent de sa nature défectible défaille quelquefois.

On ne peut dire non plus que la prémotion est seulement requise pour passer de la puissance de choisir à l'acte de choisir, et qu'il dépend uniquement de nous que ce choix soit une acceptation ou un refus (volitio vel nolitio). S'il en

1. St Thomas y insiste souvent en ces termes : « *Cum aliquid movet seipsum non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet ; et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii* » *de Malo*, q. 3 a. 2. ad 4m.

2. Voir ici plus loin no 65 : Le mal moral et la causalité divine universelle.

3. Le Texte porte *mens*, car la motion divine s'exerce non seulement sur la volonté, mais aussi sur l'intelligence.

était ainsi, notre acte en tant qu'être ne relèverait qu'imparfaitement de Dieu, et en tant que libre, il n'en relèverait pas; en tant que déterminé, il n'en dépendrait pas non plus. Or, la liberté est en nous, comme l'être, la participation d'une perfection absolue (perfectio simpliciter simplex); aussi, comme tout être créé dépend de l'être incréé, toute liberté seconde dépend en tant que telle de la liberté première ; et pour la même raison, toute détermination créée dépend de la détermination suprême, qui est celle de l'Acte pur. Dieu ne serait plus Acte pur, si une seule détermination, un seul acte existait indépendamment de lui.

Enfin, rejeter la prémotion au sens thomiste c'est être conduit à admettre la science moyenne, qui pose une passivité en Dieu, et qui loin de sauvegarder la liberté créée, implique le déterminisme des circonstances.

« Omne ens, quocumque modo sit, oportet quod derivatur a primo ente... Deus est causa omnis actionis in quantum est actio » Ia, IIæ, q. 79, a. 2. « Oportet quod omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur, quæ est voluntas Dei » *Contra Gentes*, III, 89. — « Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine » *Isaias*, XXVI, 12.

Conclusion.

On voit par là que le thomisme, au terme de la métaphysique descendante, rejoint en l'expliquant le point de départ de la métaphysique ascendante. Ce point de départ était double : rationnel et expérimental : les premiers principes de la raison, surtout le principe d'identité ou de contradiction, et d'autre part les faits d'expérience, surtout le mouvement des choses sensibles et celui de notre vie consciente. Du rapprochement du principe d'identité (affirmé par Parménide) avec le mouvement (affirmé par Héraclite) est née la doctrine aristotélicienne de la puissance et de l'acte, qui seule peut maintenir l'existence du devenir sans nier la valeur réelle du premier principe de la raison. Cette doctrine contient ce qu'il y a de vrai dans le réalisme excessif d'intellectualistes comme Parménide



et plus tard Spinoza, et dans le nominalisme d'empiristes comme Héraclite et beaucoup de modernes. Elle conduit à distinguer en tout être fini la puissance et l'acte, l'essence et l'existence. En vertu des principes d'identité et de causalité, elle mène nécessairement à l'affirmation d'une Cause première, Acte pur, qui est l'Etre même, en qui seul s'identifient l'essence et l'existence. Dieu ainsi conçu est essentiellement distinct des êtres du monde, qui sont composés d'essence et d'existence, et sujets de mouvement. C'est le terme de la métaphysique ascendante.

La métaphysique descendante explique d'en haut, par la Cause suprême, les faits qui nous ont servi de point de départ et en particulier le mouvement. L'agir suit l'être et le mode d'agir suit le mode d'être. Celui-là seul qui est l'être même peut donc agir par soi, tout autre être ne peut exister ou agir que par Dieu. C'est la doctrine de la création, de la conservation et de la motion divine. Nous retrouvons ainsi le mouvement et nous l'expliquons sans porter atteinte aux principes d'identité et de causalité.

On n'a pas toujours assez remarqué l'affinité des systèmes opposés au thomisme dans sa métaphysique descendante, avec ceux opposés à la métaphysique ascendante d'Aristote. Lorsque ce dernier établit dans les deux premiers livres de sa *Physique* et au livre IX de sa *Métaphysique* sa doctrine de la puissance et de l'acte, il avait contre lui d'une part les Mégariques, disciples de Parménide, qui niaient la puissance et n'admettaient que l'acte ; c'étaient des déterministes qui font prévoir Spinosa et Leibnitz ; d'autre part Aristote avait contre lui les disciples d'Héraclite qui niaient toute détermination ou tout acte ; ce contingentisme a reparu souvent parmi les modernes.

Le thomisme, dans sa métaphysique descendante, lorsqu'il veut concilier la causalité divine et la causalité créée rencontre également deux systèmes opposés. D'une part, l'occasionnalisme qui nie la puissance créée et la causalité créée, le dynamisme leibnitzien qui réduit la puissance à un acte empêché qu'il appelle force, le jansénisme qui soutient qu'il n'y a pas de *pouvoir* prochain de

faire le bien, sans l'*exercice* même de l'acte bon. Toutes ces positions rappellent celle des Mégariques qui disaient : il n'y a pas de puissance séparée de l'acte. (Cf. *Métaphysique*, l. IX, c. III, leç. 3 de S. Thomas).

D'autre part le thomisme rencontre le molinisme qui est une sorte d'indéterminisme, où les exigences absolues du principe de causalité ne sont plus assez sauvegardées. La réponse au déterminisme n'est pas dans une restriction à apporter au principe de causalité, elle est d'un côté dans la notion de puissance (être indéterminé) et de l'autre dans l'efficacité *transcendante* de l'agent premier, transcendance qui loin de froisser la causalité créée la produit, et produit jusqu'au mode libre de nos actes.

La métaphysique thomiste, qu'elle s'élève à Dieu ou qu'elle en descende, n'est certes pas un éclectisme, un système moyen, ami d'une certaine médiocrité entre les extrêmes. Sa méthode ne rappelle en rien celle de l'opportunisme. Le thomisme se constitue en vertu d'une loi propre, qui est son essence même ; il est par là supérieur aux systèmes opposés qu'il combat, et aux systèmes moyens qu'il dépasse. Ainsi le bien est supérieur au mal par excès, au mal par défaut et aussi au médiocre. De ce point de vue, les systèmes adverses apparaissent vrais en ce qu'ils affirment, et faux en ce qu'ils nient. Au point de départ de la recherche philosophique, le thomisme concilie les exigences de la raison et celles de l'expérience, à son terme il concilie de même la causalité divine et la causalité créée, sans rien enlever à aucune. (Voir plus loin ch. IV, les antinomies spéciales relatives à la liberté.)

*
* *

D. La possibilité du miracle (Ia, 105, 6-8). — Pour achever la question de la toute-puissance divine, il nous reste à parler brièvement de la possibilité du miracle.

Le miracle, qui, comme son nom l'indique provoque l'admiration, est un fait accompli par Dieu en dehors de



l'ordre de la nature. Le rationalisme veut le réduire à un fait extraordinaire procédant de lois naturelles encore inconnues mais où le sens religieux voit une manifestation de la bienveillance divine à notre égard. L'Église, au contraire, voit dans le miracle un fait divin qui nous montre évidemment l'intervention de la toute-puissance divine : « factum divinum Dei omnipotentiam luculenter commonstrans[1]. » Aussi S. Thomas le définit-il explicitement : un fait produit par Dieu dans le monde en dehors de l'ordre d'action de toutes les natures créées. « Ex hoc aliquid dicitur miraculum, quod sit præter ordinem totius naturæ creatæ ; hoc autem non potest facere nisi Deus. » Ia, q. 110, 4. Le miracle ainsi défini n'est pas en dehors de l'ordination de la Providence, mais seulement en dehors de l'ordre d'action de toutes les natures créées. Par contre, il ne suffirait pas qu'il fût en dehors des lois causales de telle nature déterminée, sans quoi lancer une pierre en l'air serait un miracle, puisque naturellement selon sa loi propre la pierre doit tomber. Mais si l'effet miraculeux doit dépasser toutes les *forces* créées, il n'est pas nécessaire qu'il dépasse toutes les *natures* créées ; la résurrection corporelle rend surnaturellement au cadavre une vie naturelle et non une vie surnaturelle, comme est celle de la grâce. Seule la grâce, participation de la nature divine dépasse toutes les natures créées. Il faut donc en définissant le miracle parler seulement de l'ordre d'*action* et non de l'ordre d'*être* ou d'*essence* des natures créées.

Le miracle ainsi défini se distingue essentiellement et des faits naturels extraordinaires ou fortuits, et des prestiges diaboliques, et des faits divins ordinaires comme la conservation des choses créées, la création quotidienne des âmes, la motion divine nécessaire à tout agent créé pour agir ; il se distingue aussi de la production de la grâce, dans la conversion (Ia, IIæ, 113, q. 9 et 10).

Le miracle se divise en trois catégories selon les diverses manières dont il dépasse toutes les forces créées (Ia, q. 105,

1. *Concilium Vaticanum*, Denzinger, 1790.



a. 8). 1° Il peut les dépasser *par l'essence même* de l'effet produit. Ce qui a lieu dans la résurrection glorieuse ; la glorification du corps, rejaillissement de celle de l'âme, est un effet qui de sa nature excède le pouvoir de toute cause créée. 2° L'effet miraculeux dépasse toutes les forces créées *quant au sujet* dans lequel il est produit, et non quant à son essence, lorsque ces forces le peuvent produire en un autre sujet. Ainsi la nature peut produire la vie, mais non dans un cadavre. La résurrection non glorieuse, et la guérison d'un aveugle absolument incurable sont de cette catégorie. 3° L'effet miraculeux dépasse toutes les forces créées seulement *par le mode* selon lequel il est produit : ainsi la guérison instantanée d'une maladie qui ne se guérit naturellement qu'avec le temps, ou encore la conversion instantanée de l'eau en vin.

La possibilité du miracle ainsi défini est niée par ceux qui rejettent soit l'existence de Dieu, soit la Providence, soit la liberté divine, soit la toute-puissance. Il ne suffirait pas, pour prouver cette possibilité, de recourir à la toute-puissance, abstraction faite de la liberté divine, car le miracle est l'effet d'une intervention exceptionnelle de la liberté divine dans le monde. Et Spinoza, qui, sans nier directement la toute-puissance rejetait la liberté de Dieu, devait nier la possibilité du miracle. Si Dieu agissait en effet au dehors de lui selon une nécessité de nature, il pourrait produire des effets qui dépassent les forces créées, (création, conservation, concours ou motion ordinaire) mais il les produirait toujours de la même façon, comme le principe vital dans la plante produit toujours de même les phénomènes vitaux supérieurs aux phénomènes physico-chimiques. Aussi S. Thomas a-t-il formellement recours à la liberté divine pour prouver la possibilité du miracle (Ia, 105, 6).

Sa preuve peut se réduire à la démonstration suivante.

Une cause libre, de la liberté de laquelle dépend l'application des lois hypothétiquement nécessaires d'agents inférieurs, peut agir en dehors de ces lois. — Or, Dieu est une cause libre toute-puissante, et de sa liberté dépend l'application de toutes les lois hypothétiquement néces-

saires, qui constituent l'ordre d'action de toutes les natures créées. — Donc, Dieu peut agir en dehors de l'ordre d'action de toutes les natures créées, ou faire des miracles.

La majeure de cette démonstration s'éclaire par des exemples, et par l'analyse des notions.

Exemple courant : l'homme peut librement jeter une pierre en l'air, ce qui est suspendre l'application de cette loi hypothétiquement nécessaire : la pierre, si elle est laissée à elle-même, tombe à la surface de la terre en se dirigeant vers son centre. — De même l'artiste produit un effet artistique qui dépasse la force naturelle de l'instrument dont il se sert, le musicien surélève, anime pour ainsi dire la harpe qu'il a entre les mains ; manié par un autre, cet instrument produirait un effet quelconque qui n'aurait rien d'artistique. — Bien plus, si le musicien est un artiste de génie, il peut agir en dehors et au-dessus des lois ordinaires de son art, il produit alors une œuvre, non seulement belle, mais sublime, qui est comme un miracle dans l'ordre de l'art. Par cette heureuse exception les lois ordinaires de l'art ne sont point détruites, ni contestées ; c'est seulement leur application qui a été suspendue.

L'analyse des notions impliquées dans la majeure de notre preuve en manifeste aussi l'évidence. Si en effet une cause libre, de la liberté de laquelle dépend l'application des lois hypothétiquement nécessaires d'agents inférieurs, ne pouvait agir en dehors de ces lois, il s'ensuivrait qu'elle serait déterminée, limitée à cette application, dès lors elle ne serait plus libre vis-à-vis d'elle.

La mineure de notre démonstration comprend deux parties ; commençons par la seconde, qui est relative au monde, objet de notre expérience, nous nous élèverons ainsi à la première qui est relative à la liberté divine.

L'ordre d'action de toutes les natures créées est constitué par des lois hypothétiquement nécessaires. La nécessité hypothétique est en effet celle qui se fonde sur les causes extrinsèques d'une chose (cause efficiente et cause finale), par opposition à la nécessité absolue qui se fonde sur les causes intrinsèques (causes formelle et matérielle). Or



l'ordre d'action de toutes les natures créées est constitué évidemment par des lois causales relatives à la causalité efficiente. Donc l'ordre d'action de toutes les natures créées est constitué par des lois hypothétiquement nécessaires.

Pour le bien entendre il suffit d'opposer la nécessité absolue à la nécessité hypothétique[1]. La nécessité absolue se fonde sur les causes intrinsèques ou l'essence même de la chose ; c'est ainsi qu'un triangle a nécessairement ses trois angles égaux à deux angles droits, en vertu de son essence même. Et, quoiqu'en ait dit Descartes, Dieu ne peut, même miraculeusement, faire un triangle dont les trois angles ne seraient pas égaux à deux angles droits ; c'est absolument impossible, car le triangle serait en même temps triangle et non triangle. L'erreur de Spinoza fut précisément de vouloir réduire les lois physiques aux lois mathématiques, ce qui l'amenait nécessairement à nier la possiblilité du miracle. Dieu ne peut agir en dehors des lois absolument nécessaires, comme le sont les lois mathématiques et les lois métaphysiques fondées intrinsèquement sur l'essence même des choses. — La nécessité hypothétique au contraire se fonde sur les causes extrinsèques des choses ; à supposer que tel agent agisse, dans les conditions naturelles il produit nécessairement tel effet ; c'est ainsi que le feu, s'il agit, brûle au lieu de refroidir ; mais cette loi hypothétique n'empêche pas que l'action du feu soit arrêtée ou modifiée par une cause supérieure. De même relativement à la cause finale, l'homme doit avoir deux yeux pour bien voir ; il ne cesse pourtant pas d'être homme, s'il devient borgne ou aveugle.

L'ordre d'action de toutes les natures créées est-il constitué par des lois hypothétiquement nécessaires ? On ne saurait le mettre en doute, puisqu'étant un ordre d'action, il est constitué par des lois causales relatives à la causalité efficiente, et qui expriment le *mode d'agir* des agents créés. Tel agent naturel, s'il agit, produit nécessairement cet

1. Cf. ARISTOTE, *Metaph.* l. V, c. v, comm. de S. Thomas, leç. 6.— *Item*, Ia, 19.3.



effet, mais cela n'exclut pas la possibilité de l'intervention d'un agent supérieur qui arrête ou modifie l'action du premier. — On peut diviser les lois naturelles en positives et négatives. Les premières expriment ce que la nature créée, si elle est laissée à elle-même, peut faire ; ces lois hypothétiques n'excluent pas l'intervention d'un agent supérieur. Les secondes expriment ce que la nature créée, si elle est laissée à elle-même, ne peut pas faire, par exemple : la nature ne peut ressusciter un mort ; mais cette loi hypothétique ne rend pas la résurrection d'un mort absolument impossible ; pourquoi Dieu ne pourrait-il pas faire ce que les forces créées sont impuissantes à accomplir ?

Si l'intervention miraculeuse de Dieu se produit, ces lois hypothétiquement nécessaires ne sont point détruites, leur valeur n'est en rien atténuée ; c'est seulement leur application qui est suspendue, par une heureuse exception qui confirme la règle. Si Dieu seul peut ressusciter un mort, nous avons une confirmation de plus que la nature ne le peut pas, il reste que le cadavre naturellement se corrompt. Si Dieu empêche l'*action* du feu, ce même feu conserve le *pouvoir* naturel de brûler ; *l'exercice* de ce pouvoir est seul suspendu.

La seconde partie de la mineure de notre preuve est relative à la liberté divine : Dieu est une cause libre, toute-puissante, et de sa liberté dépend l'application de toutes lois hypothétiquement nécessaires.

Nous avons établi plus haut que Dieu est libre à l'égard des biens créés qui ne peuvent augmenter son infinie béatitude, il est donc libre d'agir au dehors de Lui, libre de créer et de choisir tel monde plutôt que tel autre. Il ne pouvait pas *mieux* créer, avec plus de sagesse, mais il pouvait faire un monde *meilleur* ; ainsi l'animal n'est pas mieux disposé que la plante, mais il est meilleur ou plus parfait. Il y a toujours l'infini entre une créature si parfaite soit-elle et l'infinie bonté qu'elle représente, elle ne saurait épuiser la toute-puissance.

De la liberté divine dépend manifestement l'application de toutes les lois hypothétiquement nécessaires. Car, l'appli-

cation de ces lois suppose l'exercice de l'action des agents créés. Or, l'action de tout agent créé dépend de l'action libre de la cause première, comme toute fin naturelle se subordonne à la fin suprême voulue par Dieu. L'action de notre main dépend de celle de notre liberté, ainsi l'action des causes créées dépend de celle de la liberté divine.

Dieu peut donc agir en dehors et au-dessus de l'ordre d'action de toute la nature créée, ou faire des miracles. Il peut empêcher invisiblement une action naturelle, celle par exemple du feu ; Il peut aussi produire un effet qui dépasse toutes les forces créées soit quant à son essence, (glorification du corps), soit quant au sujet où il est réalisé (résurrection non glorieuse), soit quant au mode selon lequel il est produit (conversion subite de l'eau en vin).

Il faut, il est vrai, un motif suffisant pour que Dieu intervienne ainsi en dehors des lois naturelles ; mais si Lui, pur Esprit, veut se manifester à nos âmes prisonnières des sens, s'Il veut nous révéler une vérité salutaire où la sainteté d'un de ses serviteurs qui sera pour nous un modèle de vertus, n'est-ce pas un motif plus que suffisant ? Tous les corps sont subordonnés à l'esprit, et l'esprit créé a pour fin de connaître Dieu. Si Dieu veut se révéler à nous, pourquoi ne pourrait-il suspendre un instant le cours des choses sensibles ? En comparaison d'une seule âme, tous les corps pris ensemble ne sont rien (Cf. *C. Gentes*, l. III, c. XCIX fin).

Telle est la démonstration thomiste et classique de la possibilité du miracle. Par les principes que nous venons d'énoncer, il serait facile de résoudre les objections, qui se ramènent aisément à celles examinées par S. Thomas Ia, q. 105, a. 6 et plus longuement *de Potentia*, q. 6, a. 1.

Quant à la discernibilité du miracle, les principes que nous avons exposés, au début du précédent chapitre sur la motion divine, permettent de répondre à l'objection courante : pour affirmer qu'un effet de sa nature est miraculeux ou dépasse toutes les forces créées, il faudrait connaître toutes ces forces, or, beaucoup restent inconnues.

Il n'est pas nécessaire, pour discerner la nature miracu-



leuse d'un fait, de connaître tout ce que peut la nature, il suffit de savoir ce qu'elle ne peut pas. Et cela nous le savons, parce que nous connaissons les principaux *effets propres de Dieu.*

Il est métaphysiquement certain que Dieu seul peut produire, et par suite immédiatement modifier[1], l'être en tant qu'être des créatures, la matière première, l'âme humaine, l'intelligence et la volonté. — Or, ces modifications immédiates de l'être ou de la matière, etc. se trouvent nécessairement dans les grands miracles de la résurrection, de la conversion subite de l'eau en vin, de la multiplication des pains, etc. Donc Dieu seul peut être l'auteur de ces faits extraordinaires.

Il suffirait pour le bien entendre d'appliquer ces principes à chacun de ces faits.

Dieu seul, qui peut produire, par manière de création, et la matière et l'âme humaine, peut seul les réunir substantiellement l'une à l'autre, sans les dispositions accidentelles prérequises à la génération. Or, c'est ce qui a lieu dans la résurrection d'un mort (*De Potentia* q. 6, a. 7, ad 4).

Dieu seul qui peut produire la matière, peut la transformer immédiatement, convertir par exemple en un instant l'eau en vin, sans altérations accidentelles préalables, ou subitement multiplier des pains par une conversion instantanée du même genre (IIIa, 44, 4, ad 4). Un agent créé au contraire ne peut transformer la matière que

1. Nous avons montré plus haut que seule la cause *propre* d'un effet déterminé, peut immédiatement le modifier, car la modification immédiate d'une chose a une spécification du même ordre que sa production immédiate. Ainsi notre intelligence peut seule modifier immédiatement son propre jugement, l'imagination ne peut modifier ce jugement que médiatement par l'intermédiaire des images. De même les agents créés ne peuvent modifier l'être des créatures ou la matière première que par l'intermédiaire des phénomènes ou des accidents. Dieu seul a pouvoir *immédiat* sur l'être substantiel des choses.

Nous avons montré ailleurs (*Le Sens commun et la philosophie de l'Etre, p.* 91-94) que le sens commun ou la raison naturelle saisit déjà confusément dans certains faits miraculeux, une modification de l'*être* même des choses, qui ne peut avoir pour cause que l'*Etre premier*. Cela est possible parce que la raison est la faculté de l'*être*; et non seulement des phénomènes.



médiatement, par les modifications accidentelles qu'il est capable de produire en elle (Ia, 110, a. 2, 3, 4).

Si l'on considère non plus la nature de ces faits extraordinaires, mais leur existence, elle est objet de certitude physique, puisque ce sont des faits d'ordre sensible. L'expérience permet de discerner une vraie résurrection d'un simulacre de résurrection. L'examen des circonstances morales et religieuses, qui précèdent, accompagnent et suivent ces faits, apporte une confirmation, qui parfois est indispensable pour certains miracles ; pour bien des guérisons, par exemple, il serait difficile de prouver métaphysiquement que Dieu seul les peut produire.

Si le miracle, ainsi constaté, a été donné comme signe d'une révélation divine, cette révélation ne peut être fausse : Dieu par une intervention exceptionnelle de sa liberté et de sa toute-puissance confirmerait un mensonge, et nous induirait invinciblement en erreur ; ce qui est absurde : la Vérité même cesserait d'être la vérité.

La toute-puissance n'est pas du reste bornée aux miracles d'ordre sensible, la révélation nous enseigne que non seulement elle peut rendre surnaturellement la vie naturelle à un mort, mais qu'elle peut produire en notre âme une *vie toute surnaturelle*, qui est celle de la grâce. Le moindre degré de grâce vaut plus que tous les miracles et que toutes les natures créées réunies, parce qu'il est une participation de la vie intime de Dieu. Il nous reste à parler brièvement de cette vie intime de Dieu, pour voir l'harmonie de ce que la raison peut connaître de la Cause première et de ce que la révélation seule peut nous en apprendre.



53° La vie intime de Dieu. — (*Mystère de la Sainte Trinité.*) — La raison peut démontrer que la vie est en Dieu, la révélation seule peut nous faire connaître le mystère intime de la vie divine, qui est le mystère de la Trinité.



Aristote a montré que la vie convient à Dieu bien qu'il soit absolument immuable.

La vie supérieure, en effet, ne comporte pas le mouvement ; le mouvement, qui suppose imperfection et potentialité, n'est qu'une imperfection de la vie créée qui ne possède pas d'emblée la plénitude qu'elle doit avoir, et surtout de la vie matérielle qui ne change sans cesse que parce que constamment elle meurt (mouvement d'assimilation et de désassimilation).

Ce qui est absolument essentiel au vivant, dit S. Thomas (Ia, q. 18, a. 1 et 3), c'est d'avoir *en soi* le principe de son action, c'est l'immanence de l'action, et plus on s'élève vers Dieu, plus cette immanence grandit. La pierre n'est pas vivante, car elle n'a pas en elle le principe de son action ; la plante vit parce qu'elle se meut elle-même en tant qu'elle se nourrit, se développe, se reproduit, mais elle ne détermine elle-même ni la forme, ni la fin de ces mouvements. Cette forme et cette fin lui sont imposées par l'auteur de sa nature. L'animal a une vie supérieure parce qu'il perçoit par ses sens les divers objets vers lesquels il peut se mouvoir, et plus les sens de l'animal sont parfaits, plus il est vivant, parce qu'il peut d'autant mieux varier son action. L'homme a une vie supérieure encore, parce qu'il ne connaît pas seulement les objets capables de spécifier ses divers mouvements, mais il connaît encore la raison de fin, il peut se proposer un but et voir dans ce but la *raison d'être* de certains moyens qu'il détermine lui-même. Il est ainsi maître de son action en tant qu'il la détermine au point de vue de sa forme et de sa fin. Cependant l'intelligence humaine a besoin d'être mue objectivement par une vérité extérieure, car elle n'est pas l'être ; la volonté humaine a une fin ultime extérieure, car elle n'est pas le bien, et l'une et l'autre dans l'ordre d'efficience ont besoin d'être prémues par la cause première. *L'Etre même subsistant*, Lui, est souverainement vivant, parce qu'il possède si bien en lui tous les principes (formel, final, efficient) de son action, que cette action est lui-même. Elle n'est pas l'adhésion à une vérité extérieure, elle est la Vérité même à l'état de

Pensée toujours actuelle, toujours vivante, le Bien à l'état d'Amour éternel. Dieu donc n'est pas seulement vivant, mais il est la Vie.

Aristote avait déjà dit de l'Acte pur : « La vie est en lui, car l'action de l'intelligence est une vie, et Dieu est l'actualité même de l'intelligence ; cette actualité prise en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait ζῷον ἀΐδιον ἄριστον. La vie éternelle appartient donc à Dieu, car elle est Dieu même » (*Met.*, XII, c. VII).

Lorsque nous disons que Dieu est immuable, nous ne voulons donc pas dire qu'il soit inerte, nous affirmons au contraire qu'étant la plénitude de l'être ou l'acte pur, il est par essence son activité même et n'a pas besoin de passer à l'acte pour agir.

*
* *

Seule la révélation peut nous faire connaître la vie intime de la Déité. La raison en effet n'atteint Dieu que par le reflet de ses perfections dans les créatures, et celles-ci ne peuvent lui dire de Dieu que ce qu'il a d'analogiquement *commun* avec elles. Ce qui le constitue en propre ne nous est naturellement connaissable que *négativement* (Etre non-fini), ou *relativement* (Etre suprême, Souverain Bien). Seule la Révélation divine peut nous faire connaître *positivement* ce qui constitue en propre la Déité.

C'est en vain qu'on voudrait par les seuls phénomènes physico-chimiques définir ce qui est propre aux phénomènes vitaux de la plante ; c'est en vain qu'on voudrait réduire à ces derniers la sensation qui existe chez l'animal ; il serait aussi impossible d'expliquer l'activité propre de l'intelligence par la seule connaissance sensible. Pour la même raison il est vain de vouloir connaître positivement par les créatures la vie intime de la Déité. Il faut distinguer comme autant d'ordres irréductibles, le règne minéral, le règne végétal, le règne animal, le règne humain, et infi-





niment au-dessus le règne de Dieu, ou l'ordre essentiellement surnaturel.

Seule la Révélation peut nous faire connaître les mystères de cet ordre surnaturel. Elle nous les manifeste d'abord obscurément lorsqu'elle s'adresse à notre foi, elle nous les montrera clairement ensuite lorsque nous serons élevés à la vision béatifique. Ici Dieu seul peut être notre maître, et le disciple normalement doit croire à la parole du maître, avant d'arriver à l'évidence.

La Révélation nous a fait connaître le mystère de la vie intime de Dieu, par une formule que le chrétien répète plusieurs fois le jour, lorsqu'il fait le signe de la croix, formule qui est celle du baptême qui nous fait chrétiens. « Allez, dit Jésus-Christ à ses disciples, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » Math., XXVIII, 19.

Lorsque nous considérons superficiellement le mystère de la Sainte Trinité, nous nous demandons quel rapport peut avoir avec notre vie cette formule incompréhensible : un Dieu unique en trois personnes. Qu'y aurait-il de changé dans notre existence, s'il n'y avait qu'une personne en Dieu?

Les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, si surnaturels soient-ils, répondent à des besoins profonds de notre nature ; ils nous révèlent l'Amour infini de Dieu pour nous, et nous avons tant besoin de nous sentir aimés par Dieu et d'espérer en Lui. Mais le mystère de la Sainte Trinité, comment peut-il enrichir notre foi, exciter notre espérance, accroître notre charité ?

Le rationalisme réduit parfois ce dogme à un symbole d'une vérité naturelle ; Hégel, dans son évolutionnisme athée, y voit la loi fondamentale de l'évolution de l'esprit universel : thèse, antithèse, synthèse ; subjet, objet et leur union. Mais généralement le rationalisme ne daigne pas même considérer une seconde la Trinité, dans laquelle il prétend trouver une contradiction manifeste, une négation de l'unité de Dieu et un reste de polythéisme, comme si Dieu était dit trine et un sous le même rapport. La foi affirme au contraire qu'Il est absolument un par nature, que



la nature divine n'est ni multipliée, ni divisée, et qu'il existe pourtant trois personnes divines, qui possèdent cette nature indivisible. Ainsi les trois angles d'un triangle sont réellement distincts et pourtant constitués par la même surface.

Nombre de protestants ne donnent au mystère de la Trinité qu'une importance indirecte, à raison de son lien avec les dogmes de l'Incarnation rédemptrice et de la Mission du Saint-Esprit, qui supposent trois personnes en Dieu. C'est seulement pour écarter toute contradiction des croyances essentielles du Christianisme, qu'il faudrait admettre la Trinité. Par lui-même ce mystère n'aurait pas d'importance pour nous.

Aux yeux de l'Église, au contraire, si ce mystère seul écarte la contradiction des autres, c'est qu'il est leur principe suprême, le centre même de toute la foi, qui a pour objet premier la vie intime de Dieu. Si ce mystère suprême devenait évident pour nous, comme il l'est pour les bienheureux, tous les autres seraient éclairés d'en haut. Il est l'objet vers lequel convergent toutes les vérités de la foi, celui vers lequel s'élève de plus en plus, dès ici-bas, la contemplation des saints.

Pour voir l'importance de ce mystère, nous montrerons 1° que la révélation de la Sainte Trinité affermit et surélève notre connaissance naturelle de Dieu en nous manifestant l'infinie fécondité de la nature divine, et 2e qu'elle nous propose le plus haut objet de la foi et de la contemplation surnaturelle, en nous manifestant la vie intime de Dieu, ou le degré suprême de la vie de l'intelligence et de la vie de la charité.

1° Tout d'abord cette révélation affermit et surélève notre connaissance naturelle de Dieu en nous montrant l'infinie fécondité de la nature divine.

La seule raison sufit à nous faire connaître l'existence de Dieu et de ses principaux attributs : bonté, vie, sagesse, liberté, sainteté, mais la conciliation intime de ces perfections divines reste pour nous bien obscure.



Comment peut-il y avoir la vie dans l'unité et l'absolue immutabilité qui semble stérile. La vie ne dit-elle pas fécondité ? Si l'on répond que la fécondité divine se manifeste par la création, une nouvelle difficulté surgit : Si la vie divine est nécessairement féconde, la création ne peut pas être libre ?

Comment peut-il y avoir liberté dans l'acte créateur ? Si Dieu est infiniment bon, Il doit nécessairement se donner. Rien de ce qui arrive à la perfection ne peut se reposer stérilement en soi-même. Le feu répand la chaleur, l'esprit arrivé à la possession de la vérité veut la communiquer. Si Dieu restait stérilement enfermé en lui-même, il ne serait ni bon, ni sage, disent les panthéistes ; Dieu est essentiellement diffusif de soi, la Création est donc nécessaire, l'univers est comme la vie même de Dieu communiquée au dehors. Cette doctrine, qui exclut la liberté, conduit à voir du divin dans les pires choses et dans les âmes les plus perverses.

L'Eglise proclame avec insistance la liberté absolue de l'acte créateur : Dieu aurait pu ne pas créer, précisément parce qu'il est déjà infiniment bon par lui-même et que la création ne peut augmenter l'infinie perfection qui est en Lui. Les êtres mortels éprouvent le besoin de se reproduire, pour se perpétuer, pour laisser après leur mort un nouvel être qui les continue ; Dieu, Lui, est éternel.

C'est ainsi que la théologie explique la liberté de l'acte créateur. Il reste pourtant une obscurité : la fécondité n'est pas seulement un remède à la vie passagère des êtres mortels, elle est une perfection, le bien est naturellement communicatif ; et si Dieu n'avait pas créé, comment se vérifierait en lui ce principe : c'est le propre du bien de se répandre et de se donner ? Enfin, il semble qu'un être infini doive avoir une fécondité infinie, qui ne peut se manifester par la création d'êtres nécessairement finis.

Cette obscurité disparaît à la lumière que nous apporte le dogme de la Trinité. Alors même que Dieu n'eût pas créé, il y aurait en Lui cette souveraine diffusion de soi, cette fécondité infinie qui doit être le propre du Souverain Bien. Pour faire entendre ce mystère, sans prétendre aucunement



le démontrer, la théologie s'empare de ce principe qu'on lui oppose : le bien est naturellement diffusif de soi, la bonté est essentiellement communicative ; elle le précise, le développe et le porte à l'Infini.

La science de la révélation nous dit par la bouche de S. Thomas[1] : *Non seulement le bien est naturellement diffusif de soi, mais plus il est parfait, plus il se communique avec abondance et intimement*, plus aussi ce qui procède de lui, lui reste étroitement uni. A la suite du docteur angélique, contemplons la vérité de ce principe, en remontant l'échelle des êtres depuis les corps inanimés jusqu'à Dieu.

Le soleil répand autour de lui la lumière et une bienfaisante chaleur, qui se sépare de lui. La plante et l'animal arrivés à l'âge adulte engendrent un nouvel être ; cet être nouveau les quitte et les remplacera lorsqu'ils seront morts. L'homme joint à la fécondité matérielle une fécondité spirituelle. L'artiste qui est arrivé à la maîtrise de son art, conçoit spirituellement une œuvre, un tableau, une symphonie ; cette œuvre ainsi conçue, engendrée, est comme le fils de son esprit, il ne peut pas ne pas l'aimer et cherche à l'exprimer de son mieux. Mais l'œuvre d'art est extérieure

1. S. Thomas développe surtout ce principe dans le *Contra Gentes* l. IV, c. XI. Quomodo accipienda sit generatio in divinis. Ce long article est une des pages les plus magistrales qui aient été écrites sur la Trinité, et plus on y revient, plus on en goûte la profondeur. Il commence par l'énoncé même du principe qui nous occupe : « Principium autem hujus intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus ; et *quantum aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum.* » S. Thomas montre la vérité de ce principe en remontant l'échelle des êtres, et l'applique enfin à Dieu pour éclairer le mystère de la Trinité. — *Item* Ia, q. 27, a. 1 ad 2 : « Id quod (*ab alio*) procedit. . . quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo, a quo procedit. Manifestum est enim, quod, quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. . . Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est, necesse est quod verbum divinum sit perfecte unum cum eo, a quo procedit absque omni diversitate. »

De même pour expliquer la convenance de l'Incarnation, il dit : IIIa q. 1, a. 1 : « Ipsa natura Dei est essentia bonitatis. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo, *Pertinet autem ad rationem boni, ut se aliis communicet. Unde ad rationem summi boni pertinet, quod summo modo se creaturæ communicet. . .* »



à la pensée qui l'a produite, et elle n'est point vivante comme cette pensée ; elle lui reste très inférieure. L'inspiration intime de l'artiste n'a pu complètement s'extérioriser. C'est là une fécondité spirituelle très imparfaite, qui ne mérite pas le nom de génération.

Le savant, lui aussi, par un long travail d'enfantement spirituel, arrive à concevoir, à mettre au jour les lois de la nature, qui parfois reçoivent son nom. Mais sa pensée une fois exprimée est séparée de lui et la formule écrite ne rappelle que de très loin l'intuition géniale qu'elle voudrait exprimer. Ce savant écrit-il sur l'âme humaine, combien ses pages sont froides et pauvres en comparaison de la réalité spirituelle qu'elles veulent traduire. — Le maître, il est vrai, peut ne pas seulement laisser des livres, mais former des disciples ; il leur communique sa science, il voudrait leur communiquer quelque chose de plus intime, son esprit ; il est rare qu'il y parvienne pleinement. Et un jour arrive où les disciples, après avoir épuisé le maître, le quittent et s'en vont. Seules les grandes intelligences ont cette action profonde et intime qui fait que leurs disciples leur restent attachés. Plus un être est parfait, plus il se donne intimement, et plus ce qui procède de lui lui reste intimement uni.

Cette loi se vérifie, dans l'homme de bien, dans l'apôtre surtout qui donne à autrui le meilleur de lui-même, sa charité ; c'est toute son âme qu'il voudrait livrer. Ainsi encore l'ami met au service de son ami tous ses biens, toutes ses facultés, c'est tout lui-même qu'il voudrait donner, ne plus rien retenir à soi, pour ne faire avec son ami qu'un seul être, une seule intelligence, un seul vouloir.

Plus un être est parfait, plus il se donne intimement. Quelle doit être la fécondité de l'Etre souverainement parfait ?

Celui qui est le Souverain Bien, plénitude de l'être, se communique aussi pleinement et aussi intimement qu'il est possible, c'est-à-dire infiniment.

Il ne peut engendrer matériellement, puisqu'Il est Esprit pur ; mais n'y a-t-il pas en Lui une génération spirituelle, qui plus que tout autre mérite le nom de génération ?



Dans l'ordre de l'esprit, Dieu ne se contente point, à la manière d'un artiste, de reproduire ses idées divines dans le monde des corps. — Il ne lui suffit pas, comme à un maître, de nous communiquer ses idées, pour faire de nous ses disciples. Ce n'est pas même assez pour Lui, de nous faire part de son amour, Le Souverain Bien doit donner pleinement quelque chose de plus profond encore que ses idées et son amour ; pour qu'Il soit souverainement diffusif de soi, il faut[1] qu'Il donne sa vie intime, sa nature même dans le mystère ineffable de sa divine Paternité. « Filius meus es tu. Ego hodie genui te. Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. » Ps. 2, 7.

Dieu donne sa nature même, il engendre non point par besoin de substituer une vie nouvelle à une vie qui doit mourir, il engendre par la surabondance de sa fécondité infinie. C'est la plus absolue diffusion de Lui-même.

C'est aussi la plus parfaite intimité. Il n'engendre pas comme l'homme, en produisant hors de lui, un nouvel être séparé de lui, il n'engendre pas en multipliant sa nature. Il communique toute sa nature, sans la perdre, sans la diviser, sans la multiplier, un peu comme on communique une idée, un bien spirituel. Ce qu'Il donne à son Fils c'est bien tout lui-même en ne réservant pour lui que sa relation de paternité. Du Père et du Fils procède l'Esprit d'amour qui les unit. Ils font un seul et même Dieu, puisque la nature divine n'est point multipliée. C'est la plus absolue diffusion de soi dans la plus intime communion.

Plus un être est parfait plus il se communique pleinement et plus ce qui procède de lui lui reste intimement uni.

Alors même que Dieu n'eût pas créé, il eût été vrai de dire : la bonté divine est infiniment communicative ; le Souverain Bien s'est donné, et même Il s'est si pleinement et si intimement donné, que cet autre don de soi partiel et extérieur, qui est la création, est infiniment inférieur,

1. Cet acte par lequel Dieu le Père engendre le Fils est nécessaire, comme celui aussi par lequel le Père et le Fils spirent le S. Esprit ; mais cette nécessité n'est pas évidente pour nous, et l'argument que nous exposons n'est qu'un argument de convenance.



ne peut ajouter à la bonté divine aucune perfection nécessaire, et reste donc absolument libre.

C'est ainsi que le dogme de la Trinité, malgré son obscurité, confirme ce que nous pouvons savoir déjà naturellement de Dieu, de sa bonté, de sa vie, et de la liberté de l'acte créateur.

2° La révélation du mystère de la Trinité ne confirme pas seulement notre connaissance naturelle de Dieu, mais elle nous propose le plus haut objet de foi et de contemplation surnaturelle, en nous manifestant la vie intime de Dieu, le degré suprême de la vie de l'intelligence et de la vie de la charité.

La vie intellectuelle, chez nous pauvres hommes, dont l'esprit est uni au corps, est quelque chose de si imparfait, de si lamentable à certaines heures que beaucoup ont désespéré de la raison. Les meilleures intelligences restent des années et des années à la poursuite du vrai, et arrivent tant bien que mal à se former certaines idées très imparfaites sur les problèmes qui nous intéressent le plus, idées en partie erronées, presque jamais définitives, sur lesquelles il faut toujours revenir. Notre parole intérieure, notre verbe est lent à se former, il est aussi prodigieusement morcelé. Nos petites idées sont si nombreuses, qu'elles forment, à certains jours, comme un fatras inextricable dans lequel nous sommes perdus ; nous ne parvenons pas à les classer, à les hiérarchiser pour les embrasser d'un regard. Elles sont devant nous, comme n'y étant pas ; souvent, nous avons des yeux pour ne pas voir, une intelligence pour ne pas entendre. Nous répétons les mots les plus profonds de vérité, bonté, justice, charité, mais nous, ne soupçonnons guère l'infinie réalité qu'ils contiennent. Nous sommes nous-mêmes une intelligence, et nous savons si peu ce qu'est une intelligence.

En Dieu au contraire, nous dit la Révélation, il existe un Verbe éternel et unique. Verbe éternel engendré d'emblée et dès toujours par l'intelligence divine du Père. « Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu » Joan., I, 1.



Idée parfaite dès le premier et unique instant de l'éternité, idée définitive, absolument vraie, qui exprime adéquatement la réalité infinie de Dieu et les infinies participations possibles de la Déité. « Candor est lucis æternæ, speculum sine macula Dei majestatis » *Sagesse*, VII, 25. Ce Verbe est l'éclat de la lumière éternelle, miroir sans tache de la majesté de Dieu. « Splendor gloriæ et figura substantiæ ejus. — Splendeur de sa gloire et figure de sa substance » *Hebr.*, I, 3.

Ce Verbe éternel n'est pas morcelé, il est unique et absolument simple. En lui l'intelligence du Père embrasse, d'un seul regard, elle-même et tous les mondes possibles, toutes les natures et tous les dons surnaturels concevables. Elle y voit le dernier mot des problèmes que la philosophie et la théologie ne parviennent même pas à poser. Dans ce Verbe unique, l'intelligence du Père connaît aussi de fait l'univers dans ses particularités les plus infimes, nous-mêmes jusque dans les dernières nuances de notre tempérament physique, intellectuel et moral. Elle y connaît les ultimes mystères cachés encore aux bienheureux : notre prédestination, le nombre précis des élus. Tout cela, l'infini incréé et la multitude infinie de nos actes qui s'accompliront dans l'éternité, tout cela en un seul regard.

Mais il est une seconde et plus profonde différence entre notre verbe et celui de Dieu. Notre verbe, notre parole intérieure ne suffit pas à notre vie intellectuelle, nous ne pouvons nous entretenir avec lui, il n'est qu'un accident de notre intelligence, un mode de notre pensée. Combien notre *conception* est imparfaite ! Elle n'arrive point à *engendrer* spirituellement un semblable à nous. Si nous parlons à notre verbe, notre parole est sans écho. Nous sommes seuls avec nos pensées. Aussi avons-nous besoin d'entrer en relation avec d'autres intelligences, nous avons besoin d'associer notre faiblesse à une autre faiblesse, pour essayer d'éclairer davantage, s'il est possible, le mystère infini des choses qui nous intéressent le plus. Ici de nouvelles difficultés surgissent. Comment communiquer à une autre âme le sens intime de notre pensée, d'une pensée qui

souvent s'ignore elle-même en partie et ne parvient pas à se définir pleinement. Nous sommes séparés parfois de ceux qui comme nous cherchent sincèrement le vrai, de ceux même que nous aimons, par un mur épais fait d'incompréhensions de toutes sortes.

En Dieu, au contraire, nous dit la Révélation, l'idée divine ou le Verbe n'est pas un accident, un simple mode de l'intelligence divine. Il ne peut être que substantiel comme elle, et par suite vivant comme elle, intelligent comme elle ; bien plus il est une personne, car une personne est une substance intellectuelle, ayant conscience de soi[1]. Telle est la *conception* intellectuelle parfaite, qui est, à la lettre une *génération* spirituelle[2], le Père engendre spirituellement un semblable à soi dans l'unité absolument indivisible de la nature divine.

Nous ne pouvons nous entretenir avec nos pensées, le Père peut s'entretenir avec son Verbe, recevoir de lui une réponse, être compris par lui comme il le comprend. Notre pensée nous laisse dans l'isolement, Dieu le Père n'est plus seul avec son Verbe.

Pour sortir de notre isolement stérile nous sommes obligés d'entrer en relation avec d'autres intelligences dont bien des obstacles nous séparent. L'intelligence du Père et l'intelligence du Verbe non seulement se pénètrent de la façon la plus absolue, mais elles sont la même intelligence indivisible, le même acte de pensée qui vit de la même vérité. Tel est le degré suprême de la vie intellec-

1. La raison, par ses seules forces, ne peut pourtant pas prouver, même après la révélation, qu'il y a en Dieu une procession intellectuelle se terminant à une *personne*, dont le constitutif formel est *incommunicable*, est *réellement distinct* de la personne opposée.

2. Cf. JOANNEM A S.-THOMA, *de Trinitate*, disp. XII, a. 6, nº 15 : « Processio verbi, purificando ipsam rationem intelligibilis processionis ab omni potentialitate et imperfectione, ex ipsamet proprietate et intimis visceribus intelligibilis processionis redditur substantialis et generativa... Ex defectu vero et imperfectione ejus est quod sit imago accidentalis, et tantum repræsentativa sicut in nobis, in quibus esse intelligibile non est ipsa substantia rei, sed aliquid accidentale... Ratio hujus desumitur ex ratione ipsa S. Thomæ in Ia, q. 27, a. 2, adjunctis his quæ tradit in a. 1, ad 2. »

tuelle : deux personnes toutes spirituelles vivant de la même vérité par un seul et même acte de pensée. Deux personnes pleinement ouvertes l'une à l'autre, et qui ne s'opposent que par leurs mutuelles relations, deux personnes essentiellement ordonnées l'une à l'autre, et dont toute la personnalité consiste précisément dans la relation subsistante et incommunicable de l'une à l'autre. Sans solitude aucune, c'est plus absolue communion.

Mais Dieu n'est pas seulement vérité et intelligence, il est aussi bonté et amour. La vie intime de Dieu est le degré suprême et l'exemplaire éminent de la vie de la charité.

Si nous regardons en nous cette vie de la charité, nous la trouvons souvent arrêtée, amortie par l'égoïsme, l'orgueil, qui isole profondément les âmes, les divise et parfois les tue. Les saints se consolaient de ces divisions en pensant à la vie intime de Dieu. Qu'importent les persécutions et les haines, disait S. Hilaire, elles ne peuvent porter atteinte à l'intimité des personnes divines, elles ne peuvent les séparer.

Le Père en effet ne contemple pas seulement en son Verbe la plénitude de vérité qui est en lui, il aime aussi l'infinie bonté qu'il exprime ; et réciproquement le Verbe substantiel, vivant et intelligent n'est pas une intelligence qui s'arrête dans la simple contemplation du Père qui l'engendre ; le Père est infiniment bon, et le Verbe l'aime comme il est aimé par lui. L'intelligence qui voit le bien et ne nous porte pas à l'aimer, est une intelligence maudite. Ste Thérèse définit le démon : « Celui qui n'aime pas. » Le Verbe donc spire l'amour, « Verbum spirat amorem ». Et cet amour qu'il porte au Père est un seul et même acte indivisible avec l'amour que le Père a pour lui. Cet amour n'est pas seulement mutuel, mais identique. Cette amitié ineffable des deux premières personnes a un terme, comme la pensée a un terme. Ce terme de l'amour est substantiel, comme le Verbe terme de la conception ; il est vivant, intelligent, et aimant, comme le Verbe, et comme lui il est donc une personne, esprit des deux premières, et leur lien, le Saint-Esprit.

Comme le Père peut s'entretenir avec son Verbe, ils



peuvent l'un et l'autre s'entretenir avec l'Esprit d'amour. C'est le type suprême de la vie de la charité. Trois personnes toutes spirituelles, vivant de la même vérité par un seul et même acte de pensée ; trois personnes vivant du même bien par un seul et même acte d'amour. Où trouver ici le moindre égoïsme ? Le moi n'est plus qu'une relation subsistante à celui qui est aimé, il ne s'approprie plus rien. Le Père donne à son Fils toute sa nature, le Père et le Fils la communiquent à l'Esprit-Saint. Le Père ne se distingue de son Fils que par sa relation de paternité, le Fils ne se distingue du Père que par sa relation de filiation, et cêla même qui les distingue les unit en les rapportant essentiellement l'un à l'autre ; le Saint-Esprit ne diffère des deux premières personnes que parce qu'il procède d'elles ; à part ces oppositions de relations mutuelles tout leur est commun et indivisible[1]. Le Père n'a à lui en particulier que sa paternité qui est une relation subsistante à son Fils, le Fils n'a à lui en particulier que sa filiation, le Saint-Esprit que sa procession. Où trouver ici le moindre égoïsme ? Tout l'égoïsme du Père est de donner sa nature infiniment parfaite à son Fils, en ne retenant pour lui que sa relation de paternité, par laquelle il se rapporte encore essentiellement à son Fils. Tout l'égoïsme du Fils et de l'Esprit-Saint est de se rapporter l'un à l'autre et au Père dont ils procèdent. Ces trois personnes divines essentiellement relatives l'une à l'autre constituent l'exemplaire éminent de la vie de la charité. Chacune peut dire à chacune: « Et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt » Joan., XVII, 10.

Nous trouvons des vestiges de la Trinité jusque dans les choses sensibles[2]. En notre âme, surtout lorsqu'elle est surna-

1. « In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio. » *Concile de Florence*, Denzinger, 703.

2. Parmi les symboles sensibles de la Trinité le plus ordinaire est celui du triangle équilatéral. Les trois angles de ce triangle 1° sont *réellement distincts* ; 2° ils sont pourtant de même nature, et constitués par *la même surface* qui appartient tout entière à chacun, comme si chacun était seul à la posséder ; 3° ils sont *égaux* entre eux ; 4° ils sont *essentiellement relatifs* les uns aux autres, et se distinguent précisément par cette opposition de relation au sein de la même surface. 5° il suffit d'en considérer un pour pouvoir connaître

turalisée, il y a non seulement un vestige, mais une image de la Trinité.

La grâce est en effet une participation en nous de la nature divine ou de la vie intime de Dieu ; il s'ensuit que la vie de la grâce contient un reflet des relations trinitaires. Par la grâce, nous sommes « nés de Dieu », dit S. Jean (I, 13), et cette naissance spirituelle est une similitude éloignée de la génération éternelle du Fils[1]. Notre filiation adoptive est dans sa réalité surnaturelle un reflet de la filiation du Verbe. Dieu ne nous a pas communiqué toute sa nature, mais une participation de sa nature. Et comme le Verbe se retourne vers son Père pour l'aimer, le grand devoir de tous « ceux qui sont nés de Dieu » par la grâce, est d'aimer Dieu, et leur charité est une similitude éloignée de l'Esprit d'Amour qui unit le Père et le Fils.

Plus cette vie de la grâce grandit, plus apparaît en elle l'image de la Trinité. Déjà notre âme est à l'image de la Trinité, par sa substance spirituelle et les deux facultés, l'intelligence et la volonté, qui en procèdent. L'image prend d'autant plus de relief que notre âme vit davantage, de la pensée de Dieu et de l'amour de Dieu. La vie unitive ou l'union habituelle de l'âme sanctifiée avec Dieu, est l'image ici-bas la plus parfaite de la Trinité ; souveraine fécondité spirituelle et parfaite intimité. En cette âme, Dieu le Père est présent avec son Verbe et l'Esprit d amour; dans l'obscurité de la foi l'âme surnaturalisée est par le Saint-Esprit configurée au Verbe, splendeur du Père. Elle entre ainsi déjà dans le cycle de la Trinité Sainte. Elle est de la famille de Dieu, avant de jouir définitivement de Lui dans la gloire de la vision. « Et ego claritatem quam

l'amplitude et la position des autres. Celui du sommet détermine ceux de la base, et il n'est ce qu'il est que s'ils sont ce qu'ils sont ; 6° il y a entre ces trois angles un *ordre*, mais non pas une priorité de causalité. Du premier tracé procèdent les autres, sans qu'ils soient causés par lui, ils ne sont en rien moins parfaits que lui.

C'est un symbole infiniment éloigné de la Sainte Trinité.

1. «Filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis ». IIIa q. 3, a. 5 ad. 2m.



dedisti mihi dedi eis, ut sint unum sicut et nos unum sumus » Joan., XVII, 22.

Telles sont les harmonies de ce mystère incompréhensible avec les vérités que notre raison suffit à découvrir. Il ne faudrait point croire que ces harmonies puissent parvenir à constituer une démonstration, comme l'ont pensé les semi-rationalistes et Rosmini. Ce dernier a été condamné pour avoir prétendu qu'on peut démontrer indirectement la Trinité, et pour avoir soutenu que la réalité, l'idéalité et la moralité considérées en Dieu ne se peuvent concevoir que comme des personnes (Denzinger, 1915, 1916). — Le Concile du Vatican précise ce que peut et ce que ne peut pas la raison (Denz., 1796). Éclairée par la foi, elle peut bien, dit-il, parvenir avec le secours de Dieu, à une certaine intelligence très fructueuse des mystères surnaturels, c'est la tâche de la théologie ; mais elle ne peut jamais parvenir à les démontrer, ou à les rattacher aux principes rationnels, car les mystères de la vie intime de Dieu sont d'un autre ordre, tout surnaturel.

Il nous faut revenir maintenant aux perfections divines naturellement connaissables, nous les avons déduites les unes après les autres de l'Etre même subsistant. Il nous reste à les considérer ensemble, à voir comment elles se peuvent concilier. L'agnosticisme prétend en effet que notre déduction est inefficace, parce qu'elle aboutit à des perfections inconciliables entre elles, en d'autres termes à des antinomies. C'est à l'exposé et à la solution de ces antinomies qu'est consacrée la fin de cet ouvrage.

CHAPITRE III

Conciliation des attributs divins. — Leur existence formelle et leur identification dans l'éminence de la Déité.

Article 1er.

Les apparentes antinomies

Après avoir déterminé (nos 42-44) quel est le constitutif formel de la nature divine, selon notre mode imparfait de connaître, et déduit les attributs divins, nous devons résoudre les antinomies que l'agnosticisme nous reproche, lorsqu'il déclare les attributs divins inconciliables entre eux.

Les perfections absolues ne semblent pas pouvoir être attribuées formellement à Dieu, disent les agnostiques, sans faire surgir aussitôt des contradictions, et tout d'abord l'antinomie générale de l'un et du multiple : La multiplicité des perfections absolues attribuées à Dieu, non pas seulement d'une façon virtuelle, en tant qu'il les peut produire, mais d'une façon formelle, en tant qu'il les possède, semble détruire la simplicité divine, ou inversement semble détruite par elle.

En d'autres termes, si Dieu est absolument simple, on ne peut dire de Lui qu'il est formellement intelligent, formellement libre, il y aurait en lui une pluralité de formalités. Il faut se contenter de dire : Il est virtuellement intelligent, virtuellement libre ; autrement dit : il peut produire en nous l'intelligence, la liberté. Mais, comme il peut produire les corps, il est aussi au même titre corporel. On voit par là que la simplicité divine semble conduire à l'agnosticisme même : on ne peut plus rien affirmer formellement de Dieu ; ou si l'on veut éviter l'agnosticisme, il faut nier, semble-t-il, l'absolue simplicité de la Déité.

A cette antinomie fondamentale s'en ajoutent d'autres,



particulièrement celles relatives à la liberté. Comment concilier 1° la liberté de bon plaisir, qui paraît tout arbitraire, avec la sagesse infinie ; 2° l'acte libre de Dieu avec l'immutabilité divine, comment cet acte n'ajoute-t-il pas en Dieu quelque chose de contingent et défectible, qui pourrait ne pas y être ; 3° comment concilier la liberté humaine et la causalité universelle de Dieu ; 4° le mal moral et cette même causalité ; la permission du mal avec la suprême bonté et la toute-puissance, la justice vengeresse et la miséricorde infinie ?

Il est enfin d'autres antinomies moins apparentes, celles de la simplicité divine et de la dualité du sujet et l'objet essentielle à la connaissance; celle de l'immutabilité absolue et de la vie divine qui semble impliquer un devenir.

Nous ne reviendrons qu'incidemment sur la solution de ces deux dernières antinomies que nous avons exposée en parlant de la sagesse et de la vie divine (n° 49 a. et 53).

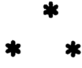
Nous traiterons longuement des antinomies spéciales relatives à la liberté, au chapitre IV. Mais tout d'abord il convient d'examiner l'antimonie fondamentale qu'on nous reproche. Dans des écrits récents sur ce sujet, la doctrine de S. Thomas a été plus ou moins déformée et rapprochée outre mesure de celle de Maimonide. Nous montrerons que les *perfections absolues, bien loin de se détruire en s'identifiant dans l'éminence de la Déité, tendent nécessairement vers cette identification, et ne peuvent exister à l'état pur que par elle.* Ainsi l'infinie Miséricorde et l'infinie Justice, bien loin de se détruire en s'unissant dans la Passion de Notre-Seigneur Jésus Christ, ont trouvé dans cette union même la réalisation de leurs suprêmes exigences et leur manifestation la plus haute. Ainsi la plus ardente charité et l'intransigeance doctrinale la plus ferme, bien loin de se détruire en s'unissant dans la vie de l'Eglise, ne peuvent subsister que par cette union ; séparées l'une de l'autre, elles meurent et ne laissent plus que deux cadavres en décomposition : le libéralisme humanitaire, avec sa fausse sérénité, et le fanatisme, avec son faux zèle. — Les questions de vie, qui divisent le plus les âmes, seraient éclairées d'une lumière très

pure et très haute si nous considérions davantage qu'en Dieu les perfections absolues, les plus opposées en apparence, bien loin de se détruire en s'identifiant dans la Déité, ne peuvent exister à l'état pur que par cette identification ; ce qui précisément les détruirait, c'est leur distinction formelle, qui ne laisserait plus subsister que de faux absolus, de faux attributs divins, de fausses vertus divines qui deviendraient autant de faux dieux. Un *cumulus* de perfections ne saurait constituer la Perfection même.

« Facilement, dit un maître de la vie spirituelle, on s'égare sur les attributs moraux de Dieu, spécialement sur ceux qui sont comme les deux pôles de la moralité humaine : la sainteté et la justice d'une part ; la bonté, l'amour et la miséricorde de l'autre. Or, une erreur en cette matière peut avoir, au point de vue de la conduite et du salut, les conséquences les plus désastreuses[1]. »

La solution de l'antinomie générale qu'on nous reproche jettera un nouveau jour sur les rapports des attributs divins, notamment sur ceux entre l'intelligence et la volonté, entre l'immutabilité et la liberté, entre la justice et la miséricorde.

Pour procéder avec ordre, dans un article premier, nous verrons 1° l'antinomie générale qui est une des principales objections agnostiques, 2° la solution indirecte de cette antinomie et l'affirmation motivée du mystère. — Dans un second article, nous donnerons l'explication relative du mystère philosophique de l'identification des perfections absolues en Dieu. Enfin nous aborderons au chapitre suivant la solution des antinomies spéciales relatives à la liberté.



54° L'antinomie générale. — Cette prétendue antinomie qui nous est tant reprochée par les agnostiques moder-

1. Mgr Gay. *De la vie et des vertus chrétiennes* ; ch. sur la Foi.



nes a été exposée de plusieurs manières, sous formes d'objections, par S. Thomas. Ce sont les objections de Maimonide et des nominalistes du moyen âge. Par exemple : *Summa theol.*, Ia, q. 13, a. 4. — 1re objection : « Il semble que les noms divins soient synonymes et qu'il n'y ait entre eux qu'une distinction verbale, puisqu'ils expriment absolument la même réalité. » — 2e objection : « Il ne suffit pas de répondre que ces noms signifient une réalité une qui est considérée selon des raisons formelles diverses, car une raison formelle ou notion à laquelle ne répond pas quelque chose dans la réalité est vaine. Si donc ces raisons formelles attribuées à Dieu sont multiples, et si la réalité divine est absolument une, ces raisons ou notions sont vaines », ou tout au moins ne désignent pas une perfection qui soit formellement en Dieu. — L'objection suivante insiste encore : « Dieu est souverainement un. Or ce qui est un par sa réalité et sa raison formelle (re et ratione) est plus un que ce qui le serait seulement par sa réalité et non par sa raison formelle (re et non ratione). Donc les noms divins ne peuvent désigner des raisons formelles diverses. »

Pour mieux mettre en relief cette difficulté fondamentale, voyons les deux solutions contraires, qui lui ont été données par Maimonide et les nominalistes d'une part, par Scot et les réalistes exagérés de l'autre. On se rendra ainsi mieux compte du sens exact et de la portée de la solution thomiste que nous voulons expliquer et défendre.

Maimonide a sacrifié l'attribution formelle des perfections absolues pour sauvegarder l'absolue simplicité de Dieu. La bonté, la sagesse, a-t-il dit, ne sont en Dieu que *virtuellement* (causaliter), en tant qu'Il les peut produire ; elles n'y sont pas formellement. — Cela revient à dire, répond saint Thomas, que rien ne convient analogiquement à Dieu et à la créature, mais seulement d'une façon purement *équivoque* : « Quidam dixerunt quod de Deo et creatura nihil prædicatur analogice, sed *æquivoce pure*. Et hujus opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet. » (*De Potentia*, q. 7, a. 7.) Et à ce compte, ajoute saint Thomas, la corporéité qui est en Dieu virtuellement, en tant qu'Il la

peut produire, s'y trouve au même titre que la spiritualité. Dès lors on devrait dire aussi légitimement : « Dieu est corps » et « Dieu est esprit » ; autant soutenir que Dieu est absolument inconnaissable (Ia, q. 13, a. 2). N'est-ce pas déjà l'agnosticisme[1] ? — Les *nominalistes* ont suivi cette voie et déclaré que tous les noms divins sont synonymes ; il n'y a pour eux, entre la justice divine et la miséricorde divine, qu'une distinction de mots comme entre Tullius et Cicero, ou encore une *distinction de raison raisonnante* purement subjective, sans fondement dans la réalité, comme entre Cicero sujet et Cicero attribut, dans la proposition : Cicero est Cicero. Pourquoi ne pas dire dès lors : Dieu pardonne par justice et punit par miséricorde ? En lui se vérifient les contradictoires. On s'explique que les nominalistes, pour cette doctrine, aient été chassés de l'Université de Paris et de plusieurs autres, comme le rapporte Billuart[2].

Duns Scot a cru nécessaire, pour éviter l'agnosticisme nominaliste, de poser en Dieu une multiplicité actuelle-formelle, en admettant entre les attributs divins une *distinction actuelle-formelle* antérieure à toute considération de notre esprit (distinctio formalis ex natura rei[3]). Ce qui, selon les thomistes, est inconciliable avec l'absolue simplicité de Dieu, et apparaît comme un commencement d'anthropomorphisme qui rappelle le *réalisme exagéré* de Gilbert de la Porrée, condamné au concile de Reims[4] (1148).

1. Nous avons montré plus haut (nº 28 fin) que S. Thomas a déclaré l'opinion de Maimonide *contraire à la foi* (*de Potentia*, q. 7, a. 5, et Ia, q. 13, a. 2 et 5). Elle détruirait aussi, ajoutait-il, toute connaissance rationnelle de Dieu, « nous ne saurions de Dieu que des paroles vaines, et toute démonstration sur Dieu serait sophistique, propter fallaciam æquivocationis ». (*de Potentia*, q. 7, a. 7 et Ia, q. 13, a. 3 et 5).

2. BILLUART. *Cursus Theologiæ juxta mentem D. Thomæ, de Deo* dissert. II, a. 3, § II.

3. SCOTUS, *Oxon.*, I, d. 2, q. 7, § sed hic restat ; — dist. 8, q. 4 ; *Utrum detur in Deo distinctio perfectionum essentialium aliquomodo præcedens omnem actum intellectus*. Scot répond affirmativement contre saint Thomas. Cf. sur ce point Cajetan in Iam, q. 13, a. 5, a. 12; q. 39, a. 1. Cf. aussi article DUNS SCOT du *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 1876.

4. Denzinger (389). Gilbert de la Porrée admettait entre Dieu et la Déité, et peut-être aussi entre les attributs, une *certaine*

Si Maimonide réduit l'analogie à l'équivocité, Scot, au contraire, la rapproche tellement de l'univocité qu'il va jusqu'à dire que l'être commun à Dieu et à la créature est *univoque*[1].

---

distinction réelle. Petau, Vasquez et quelques autres soutiennent que la distinction admise par Gilbert et condamnée par le Concile n'était pas une distinction réelle absolue, mais seulement une distinction actuelle-formelle qui diffère à peine ou pas du tout de celle de Scot. Les scotistes, au contraire, et quelques autres théologiens soutiennent que la distinction condamnée était une distinction réelle absolue. Cf. BILLUART, *loco cit.*

1. SCOTUS, *Oxon.*, I, d. 3, q. 2a, n. 5. « Secundo non asserendo, quia *non consonat opinioni communi*, potest dici, quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturæ concipitur Deus, qui scilicet sit omnino alius ab illo, qui de creatura dicitur : sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturæ. Et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod ejus unitas, sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine fallacia æquivocationis, concludantur inter se unum. Et univocationem sic intellectam probo tripliciter. . . » Saint Thomas et son école (cf. Cajetan in Iam, q. 13, a. 5, et de *Analogia nominum*, c. X) ont toujours prétendu après Aristote (II *Post. Anal.*, c. XIII et XIV) que l'unité de proportionnalité du concept analogue suffit à employer ce concept comme moyen terme ; c'est ce qui est ici nié par Scot. Il est clair que le docteur subtil prend sur ce point capital une position différente de celle de saint Thomas ; voir aussi *Oxon.*, I, d. 3, q. 3a, n. 6. . ., et d. 8, q. 3a, n. 16. C'est en vain qu'on s'efforcerait de réduire cette opposition à une question de terminologie. Le scotiste H. DE MONTEFORTINO, qui a composé avec la doctrine et le texte de Scot une Somme théologique dont la division en questions et articles répond à celle de saint Thomas, prend toujours la contre-partie de la thèse thomiste quand il s'agit de l'analogie : c'est ainsi qu'il conclut Ia q. 4, a. 3 : « Respondeo dicendum creaturam omnem esse *similem* Deo in omnibus illis prædicatis, in quibus *univoce* convenit cum illo. Ea vero sunt, cum conceptus *entis*, tum omnium *perfectionum simpliciter* in creaturis repertarum. » Cf. *Oxon.*, I, d. 3, q. 2, n. 10.) — Même conclusion Ia, q. 13, a. 5 : « Nomina perfectionum simpliciter, quæ de Deo et creaturis dicuntur, *univoce* de ipsis enunciari, atque eumdem importare conceptum realem. » Dans ce dernier article Montefortino présente la doctrine thomiste de l'analogie sous forme d'objections qui sont résolues par ce qu'enseigne Scot dans les passages que nous venons de citer. Les arguments scotistes contre l'analogie et en faveur de l'univocité sont réfutés par *Cajetan* in Iam, q. 13, a. 5, et plus longuement dans son Comm. sur le *de Ente et Essentia* de saint Thomas, et dans son traité *de Analogia nominum*, c. IV. *Capreolus* in III Sent. dist. V, q. 3, § 1 ad 11am, après avoir déclaré *fausse* cette proposition de Scot, « scilicet quod ens est univocum Deo et creaturæ », signale la conclusion panthéistique qu'on en peut tirer, Nous en reparlerons plus loin.

Les partisans de l'une ou l'autre de ces deux solutions extrêmes n'admettent pas la possibilité d'une troisième. Les agnostiques disent avec Maimonide : si les perfections absolues ne sont distinctes que virtuellement en Dieu, comme les thomistes l'affirment avec nous, elles ne sont pas en Lui formellement, il n'y a en Lui qu'une seule formalité éminente : la Déité, qui reste inconnaissable. — Les scotistes le concèdent et disent à leur tour : si les perfections absolues sont formellement en Dieu et non pas seulement d'une façon virtuelle, comme les perfections mixtes, il faut bien dire qu'il y a entre elles une distinction actuelle-formelle, antérieure à la considération de notre esprit ; en d'autres termes, il faut reconnaître en Dieu une multiplicité actuelle-formelle.

Les thomistes ont répondu : il y a une troisième solution supérieure aux deux autres[1]. Ils n'ont pas toujours été compris, leur doctrine a été parfois défigurée.

1. Ils traitent ce problème soit in Iam, q. 13, a. 5, comme CAJETAN, soit in I *C. Gentes*, c. XXXII, XXXIII, XXXIV, comme FERRARIENSIS, soit au début de leurs traités de Dieu, après les preuves de son existence, comme JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus de Deo*, disput. IV, a. 6, et BILLUART, *Cursus theol. ad mentem D. Thomæ, de Deo* dissert. II, a. 3. Voir notamment dans ce dernier la définition exacte des distinctions réelle, virtuelle et actuelle-formelle.

Parmi les textes de saint THOMAS qui contiennent expressément la thèse soutenue par les thomistes, il suffit d'en citer trois : 1° contre l'agnosticisme saint Thomas affirme que les perfections absolues sont *formellement* en Dieu : « In nominibus, quæ Deo attribuimus est duo considerare, scilicet *perfectiones ipsas significatas*, ut bonitatem, vitam et hujusmodi, et *modum significandi*. Quantum igitur ad *id, quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo et magis proprie, quam ipsis creaturis* ; *et per prius dicuntur de Deo*. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo. » Ia, q. 13, a. 3. — 2° Saint Thomas soutient l'absolue simplicité de l'essence divine, dans laquelle il n'y a, selon lui, aucune distinction antérieure à la considération de notre esprit. « Hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea, quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sint *simpliciter et unite*. Et ex hoc contingit, quod est unus re et plures secundum rationem, *quia* intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, *sicut res multipliciter eum repræsentant*. » Ia, q. 13, a. 4, ad 3. « Deus autem in se consideratus, est *omnino unus et simplex* : sed tamen intellectus noster secundum *diversas conceptiones* ipsum cognoscit, *eo quod non potest ipsum ut in seipso est, videre.* » Ia, q. 13, a. 12. — Item in I Sent. dist. 2. q. 1, a. 3, texte que nous

Ces derniers temps, certains écrivains ont parfois rapproché la doctrine thomiste de l'analogie, de l'agnosticisme de Maimonide, jusqu'à ne voir entre les deux qu'une différence dans la manière de parler[1]. Dans ces exposés de la pensée de saint Thomas, les perfections absolues (*simpliciter simplices*) semblaient ne plus exister *formellement* en Dieu mais seulement d'une façon *virtuelle*, à la manière des perfections mixtes. Et comme on ne peut dire de Dieu qu'il est animal, ou qu'il est corps, parce que l'animalité et la corporéité ne sont en lui que virtuellement, il paraissait impossible de dire en vérité de Dieu qu'il est bon, qu'il est sage, etc., parce que ces perfections absolues semblaient *se détruire en s'identifiant dans l'éminence de la Déité.* — Jusqu'à nos jours les thomistes avaient dit, en reproduisant l'enseignement de leur maître (Ia q. 13, a. 2, 3, 5) : « Les perfections absolues sont en Dieu non pas seulement d'une façon virtuelle, mais *formaliter eminenter.* » On paraissait ne se souvenir que de la deuxième partie de cette formule : *eminenter*, que l'agnosticisme accepte sans difficulté.

Par contre, des adversaires de cette interprétation ont parfois défendu l'existence formelle des perfections absolues en Dieu sans insister suffisamment sur l'absolue et éminente simplicité de l'essence divine. Ces derniers, dans leur explication de la formule ordinaire des thomistes, retenaient surtout le *formaliter* jusqu'à paraître *poser en*

avons cité plus haut n° 42. — Si nous connaissions Dieu immédiatement, nous ne verrions dans son essence aucune distinction antérieure à la considération de notre esprit. C'est ce sur quoi insiste CAJETAN dans le commentaire in Iam, q. 13, a. 12 : « Adverte, thomista, quod hinc habes quod Deus, apud S. Thomam, est unius tantum rationis formalis, elevatæ, comprehendentis omnia, etc. » Item CAJETANUS in Iam, q. 13, a. 5, n° VII : « Ita ratio formalis sapientiæ et ratio formalis justitiæ *elevantur in unam rationem formalem superioris ordinis*, scilicet *rationem propriam deitatis*, et sunt una numero ratio formalis, *eminenter* utramque rationem continens, *non tamen virtualiter*, ut ratio lucis continet rationem caloris, *sed formaliter*, ut ratio lucis continet rationem virtutis calefactivæ. » Voir aussi CAJETAN in Iam, q. 39, a. 1, n° VII, texte que nous avons cité plus haut n° 42.

1. Voir dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, col. 38, 66, à l'article *Agnosticisme* de M. Chossat, l'exposé des principales erreurs contemporaines sur ce point.



Dieu une multiplicité formelle-réelle, comme l'a fait Duns Scot. Pour éviter l'agnosticisme, c'était se tourner vers un anthropomorphisme absolument inconciliable avec la simplicité absolue de la Déité.

Nous voudrions montrer que la doctrine thomiste de *l'analogie* évite l'agnosticisme sans verser dans l'erreur anthropomorphiste, et qu'elle se situe exactement entre l'équivocité admise par Maimonide et l'univocité acceptée par Scot.

Cette solution, supérieure aux deux autres, est celle du *réalisme modéré*, entre le nominalisme et le réalisme excessif. Elle s'énonce : les perfections absolues sont en Dieu *formellement et éminemment*, et ne sont pourtant distinctes les unes des autres que virtuellement. Elles y sont *formellement*, c'est-à-dire selon leur raison formelle ; *éminemment*, c'est-à-dire selon un mode infiniment supérieur au mode créé, qui ne nous est connaissable que d'une façon négative et relative, et qui leur permet de s'identifier sans se détruire dans la raison formelle de Déité. De la sorte, elles sont en Dieu formellement et ne se distinguent pourtant les unes des autres que *virtuellement*[1], ou autrement dit selon une distinction de raison raisonnée fondée en réalité, mais postérieure à la considération de l'esprit. Le fondement de cette distinction est double : 1° l'éminence de la Déité, qui peut identifier en soi des perfections réellement distinctes dans les créatures ; et 2° l'imperfection de notre esprit qui ne peut atteindre l'absolue simplicité de Dieu[2].

1. La *distinction virtuelle* est une distinction de raison, et elle répond à des objets qui sont identiques dans la chose où on les distingue, mais qui sont réellement différents dans d'autres choses inférieures. C'est ainsi que nous distinguons virtuellement dans la substance de l'âme humaine le principe des sens, que les bêtes possèdent, du principe de l'intelligence, que les bêtes ne possèdent pas.

2. S. Thomas in I Sent. d. 2, q. 1, a. 3. « Quod Deus excedat intellectum nostrum est, *ex parte Dei*, propter *plenitudinem perfectionis ejus*, et *ex parte intellectus nostri qui deficienter se habet ad eam comprehendendam*. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus ; et ideo pluralitati



Et encore, nous l'avons indiqué plus haut (n° 42), cette distinction virtuelle est-elle moindre que celle qui existe dans les créatures entre le genre et la différence spécifique, par exemple dans l'homme entre l'animalité et la rationabilité. Nous sommes en effet fondés à concevoir le genre comme potentiel et imparfait, et la différence comme une perfection extrinsèque à lui, qui se surajoute et le détermine. Or, il n'y a pas en Dieu de fondement à une pareille distinction ; nous ne sommes pas fondés à concevoir une perfection divine comme potentielle, imparfaite, déterminée par une autre perfection qui lui serait extrinsèque ; Dieu est Acte pur, en lui rien de potentiel. Par suite, selon notre mode de connaître imparfait, mais fondé en réalité, les attributs divins doivent être conçus non point comme extrinsèques les uns aux autres, mais comme se contenant *actuellement* les uns les autres d'une façon *implicite*, sans pourtant se contenir *explicitement*, ce qui nous ramènerait à la pure distinction verbale des nominalistes[1].

Parmi les distinctions virtuelles, c'est la moindre qui se puisse concevoir, et pourtant il est vrai de dire, selon les thomistes, que les perfections absolues ainsi réellement identifiées dans l'éminence de la Déité sont en Dieu formellement, et non pas seulement d'une façon virtuelle comme les perfections mixtes[2]. Cette identification, ajoutent-ils, n'est pas absurde, mais elle reste mystérieuse. Elle constitue un mystère philosophique, dont nous pouvons bien,

---

istarum rationum respondet aliquid in re, quæ Deus est, non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istæ conceptiones ei aptentur. »

1. Cf. Billuart, *de Deo* diss. II, a. 2, § iii. C'est l'enseignement commun des thomistes et de la plupart des théologiens ; voir au début de leur traité de Dieu Jean de Saint-Thomas, Gonet, Gotti, etc.

2. Ces dernières années, quelques-uns de ceux qui ont voulu exposer la pensée de saint Thomas, sous prétexte qu'il n'admet qu'une *distinction virtuelle* entre les attributs, ont paru conclure que les perfections absolues, selon lui, ne sont en Dieu que *virtuellement*. Ce serait ramener la doctrine de saint Thomas à l'agnosticisme de Maimonide, que saint Thomas déclarait « contra positionem sanctorum et prophetarum loquentium de Deo ». (*De Potentia*, q. 7, a. 5 et 7.)

indépendamment de la révélation, démontrer indirectement l'*existence*, en quoi il diffère d'un mystère surnaturel comme la Trinité, mais dont nous ne pouvons connaître positivement l'*essence* par la seule raison. En dehors de la vision béatifique, l'essence de cette identification des attributs divins n'est connaissable que négativement et relativement. Ce mystère toutefois s'explique pour autant que l'on montre que les perfections absolues, dans la mesure où elles sont purifiées de toute imperfection, tendent à s'identifier : cette identification à laquelle elles tendent, bien loin de les détruire, doit les constituer à l'état pur.

Si cette solution thomiste semble inadmissible à nos adversaires opposés, agnostiques et scotistes, si la réunion des deux termes *formaliter eminenter*, au sens que nous venons d'expliquer, leur paraît constituer une contradiction et non pas un mystère, c'est que les positions contraires de ces deux dernières écoles proviennent d'une *égale méconnaissance de la différence profonde et même infinie qui sépare l'analogie de l'univocité.* — Au fond, *bien que les agnostiques aboutissent à l'équivocité, ils commencent comme les scotistes par concevoir univoquement les perfections absolues.* — Pour les uns et pour les autres les notions d'être, de bonté, d'intelligence, sont douées d'unité absolue. Les agnostiques en concluent : donc ces perfections ne sont pas formellement en Dieu, car elles seraient distinctes en Lui comme dans les créatures, ce qui est contraire à la simplicité divine. Et pour avoir méconnu ce qui sépare l'analogie de l'univocité, les agnostiques tombent ainsi dans l'équivocité pure, comme saint Thomas le reproche à Maimonide (*de Potentia*, q. 7, a. 7), et ils rendent Dieu inconnaissable. Les scotistes concluent au contraire : donc ces perfections, pour être formellement en Dieu, doivent se distinguer même en Lui d'une façon actuelle-formelle, avant toute considération de notre esprit.

Pour montrer qu'il y a place pour une solution supérieure, et qu'il n'est pas absurde que les perfections absolues s'identifient sans se détruire dans la raison formelle de Déité, il nous faudra surtout mettre en relief la différence



infinie qui sépare une perfection analogue d'une perfection univoque, puisque c'est là ce que méconnaissent nos adversaires opposés. Ce sera l'explication relative et inadéquate du mystère philosophique de l'identification des attributs divins ; mais auparavant il nous faut prouver indirectement qu'il y a là un mystère et non pas une contradiction : c'est la solution indirecte de l'antinomie générale et le principe de solution des autres.

*
* *

55° La solution indirecte des antinomies et l'affirmation motivée du mystère. — Les antinomies que nous reprochent les agnostiques ne peuvent être qu'apparentes ; on l'établit par le syllogisme suivant, qui constitue une démonstration indirecte, ou par l absurde.

L'application nécessaire et rigoureuse des notions et des principes premiers de la raison, telle que nous l'avons expliquée dans la défense de leur valeur ontologique et transcendante, *ne peut* nous conduire à des antinomies véritables, mais seulement à des obscurités ou à des mystères incompréhensibles ; bien plus, c'est à des mystères qu'elle *doit* en fin de compte nous conduire.

Or, l'application nécessaire et rigoureuse des notions et des principes premiers de la raison nous conduit à admettre l'existence d'une cause première absolument simple et possédant formellement les diverses perfections absolues d'être, intelligence, bonté, liberté, etc., qu'elle a communiquées aux êtres créés.

Donc il ne peut y avoir antinomie véritable, mais seulement mystère, dans la conciliation et l'identification en Dieu de ces diverses perfections.

La mineure de cet argument a été établie au chapitre de la démonstrabilité de l'existence de Dieu, ensuite par les preuves de cette existence et par la déduction des attributs divins. Nous avons montré que chacun de ces attributs est une perfection sans trace aucune d'imperfection. Or, rien



ne répugne à l'Etre souverainement parfait qu à raison d'une imperfection.

Quant à la majeure, sa première partie s'impose, sous peine de déclarer avec Hegel que la réalité est absurde en son fond, que l'absurdité est à la racine de tout. Si, en effet, l'objet de la raison et de l'expérience nous acculait à une véritable antinomie, c'est que la réalité fondamentale serait elle-même contradictoire. Des rationalistes ont préféré l'admettre sur l'autorité de Hégel, plutôt que d'accepter l'existence de mystères incompréhensibles, en se rendant à l'autorité de la raison et à celle de Dieu. L'irrationalité du rationalisme ne pouvait pas mieux se démontrer elle-même. Elle apparaît comme la manifestation la plus radicale du vice opposé à la sagesse, qui a nom folie spirituelle, « stultitia » au sens scripturaire et théologique du mot. La sagesse juge de tout par rapport à Dieu ; la folie spirituelle juge de tout et de Dieu même par rapport à ce qu'il y a de plus infime dans la réalité, par rapport à ce qui devient et n'est pas encore. Déclarer que ce qui devient et n'est pas encore se suffit à lui-même et n'est autre que Dieu, l'être par excellence, c'est identifier le non-être et l'être, avouer que la contradiction est au principe de tout, et fournir la plus décisive des preuves par l'absurde de l'existence du vrai Dieu, puisqu'on ne peut rejeter cette existence sans aboutir à l'absurde érigé en système.

Si la réalité en son fond n'est pas contradictoire, l'application nécessaire des notions et des principes premiers *ne peut* conduire à des antinomies véritables. Mais *elle doit* nécessairement nous amener à des obscurités ou à des mystères. C'est ainsi que la raison doit nécessairement en venir à reconnaître l'existence du mystère philosophique de la compossibilité et de l'identification[1] des divers attributs divins. La raison est forcée de conclure à l'*existence*

1. Compossibilité ou *conciliation* signifient ici la même chose qu'*identification réelle*, car parmi tous les attributs qui doivent se concilier, il y a l'absolue simplicité ou identité de Dieu, avec laquelle les autres attributs ne se peuvent concilier qu'en s'identifiant réellement.



de cette identification dont l'*essence* (ou le *mode*) reste mystérieuse, cachée, et n'est naturellement connaissable que d'une façon négative et relative, par opposition à ce que nous voyons dans les créatures. Pour connaître positivement et sans obscurité ce mode d'identification, il faudrait connaître positivement Dieu dans ce qui le constitue en propre (Deus sub ratione Deitatis), et non seulement dans ce qu'il a d'analogiquement commun avec les créatures, il faudrait voir l'essence divine telle qu'elle est en soi. Pour avoir l'évidence *intrinsèque* de la conciliation intime des attributs divins, il faudrait les voir identifiés dans l'essence même que nous concevons comme leur principe.

C'est précisément pour voir se dissiper toutes les obscurités que laisse subsister la théologie naturelle relativement à la compossibilité des divers attributs divins, que nous désirons naturellement d'une façon conditionnelle et nefficace voir l'essence de Dieu, principe de ces attributs[1]. Nous ne pouvons désirer *naturellement* voir l'essence divine en tant qu'elle est principe des processions trinitaires, et de l'ordre de la grâce, car un désir naturel ne peut avoir un objet *formellement* surnaturel. Mais nous pouvons avoir la velléité naturelle de voir l'essence divine comme principe des attributs naturellement connaissables dont nous voudrions saisir sans obscurité la conciliation. L'essence divine, n'étant pas considérée ainsi d'une façon formellement surnaturelle, peut être l'objet d'un désir inefficace naturel, mais non point d'une vision intuitive naturelle. Nous pouvons naturellement connaître *qu'elle est* (quia est) et la désirer, mais non pas connaître positivement *ce qu'elle est* dans ce qui la constitue en propre (quid est). Elle excède manifestement les moyens naturels de connaître dont dispose une intelligence créée ; ces moyens, pour être proportionnés à cette intelligence, ne peuvent être eux-mêmes que créés (Ia, q. 12, a. 4).

En l'absence de la vision surnaturelle intuitive, nous ne

1. Cf. S. THOMAS, *C. Gentes*, l. III, c. LI, *Comment. Ferrariensis*, et Ia, q. 12, a. 1.



pouvons avoir l'évidence *intrinsèque* du mystère philosophique de l'intime conciliation et de l'identification des attributs divins, mais nous en avons une évidence *extrinsèque*, puisque nous sommes nécessairement conduits à l'existence de ce mystère par l'application légitime et rigoureuse des premiers principes rationnels. Cette démonstration indirecte ne nous fait pas voir *comment* se concilient en Dieu la simplicité divine et l'existence formelle des diverses perfections absolues, mais elle établit *que* cette conciliation existe, sans quoi c'est la réalité elle-même qui serait absurde. Il est certain d'une part que Dieu est absolument simple, d'autre part qu'il possède formellement une pluralité d'attributs (être, bonté, intelligence) ; nous avons obtenu ces deux conclusions par des procédés logiques légitimes et rigoureux. Elles ne peuvent donc pas être en contradiction l'une avec l'autre. Tenons les deux bouts de la chaîne.

Il en est de même pour la conciliation de l'immutabilité divine et de la liberté divine, de la justice et de la miséricorde, etc., ou encore de la prémotion divine nécessaire à tout agent créé pour agir et de l'existence de notre liberté.

Mais la raison humaine n'est pas réduite à cette simple démonstration indirecte et à cette évidence extrinsèque de l'identification des attributs divins et de la fausseté des antimonies que les agnostiques nous reprochent. Elle peut aller plus loin. Sans parvenir à l'évidence intrinsèque, qui ne saurait être que surnaturelle, elle peut, dans une mesure, expliquer le mystère dont nous venons de reconnaître l'existence.

Article II

Explication relative du mystère philosophique de l'identification des perfections absolues de Dieu.

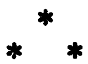
Certe explication comprendra deux parties. Puisque nos adversaires opposés les agnostiques nominalistes et les scotistes rejettent notre solution, parce que les uns et les



autres méconnaissent la différence infinie qui sépare une perfection analogue d'une perfection univoque, c'est cette différence que nous montrerons tout d'abord en établissant qu'une même perfection analogue ne répugne pas à exister *formellement* en deux analogués infiniment divers l'un de l'autre par leur mode ou manière d'être. C'est ce que nos adversaires opposés méconnaissent, parce qu'ils conçoivent univoquement les perfections absolues.

Nous montrerons en second lieu que les différentes perfections absolues et analogues, dans la mesure où elles sont purifiées de toute imperfection, tendent à s'identifier, et qu'elles y tendent *ex propriis*, selon les exigences propres de chacune, et non pas seulement *ex communibus*, selon les exigences communes de la simplicité divine. D'où il suit que cette identification mystérieuse à laquelle elles tendent ainsi formellement, bien loin de les détruire, doit les constituer à l'état pur, état qui ne nous est ici-bas connaissable que d'une façon négative et relative.

Nous indiquerons en troisième lieu les difficultés que laissent subsister les conceptions scotiste et suarezienne des noms divins.



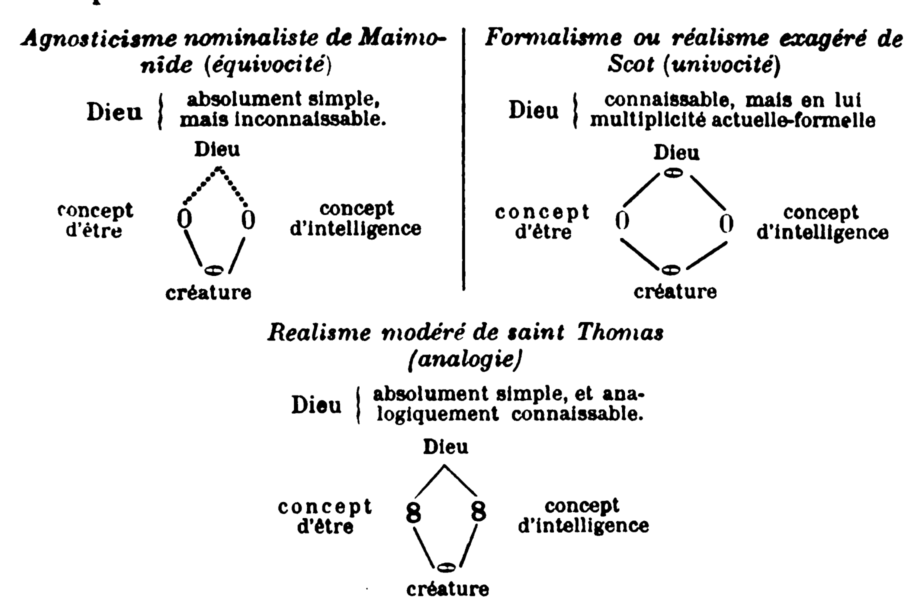
56° Il ne répugne pas qu'une même perfection analogue existe formellement en deux analogués infiniment divers l'un de l'autre par leur mode ou manière d'être. — Cette proposition est niée par les agnostiques, comme Maimonide. Selon eux, une même perfection ne peut exister formellement en Dieu et dans la créature ; si elle est formellement dans les êtres créés, elle ne peut être en Dieu que virtuellement. — Scot, lui, admet bien qu'une même perfection absolue peut exister formellement en Dieu et dans la créature, mais il méconnaît la diversité infinie des modes ou manières d'être, en soutenant que le mode divin pas plus que le mode créé ne peut comporter l'identification réelle et formelle des attributs ; il y a distinction actuelle-formelle en Dieu comme dans les créatures. La

raison en est que Scot, ainsi que Maimonide, reconnaît aux notions premières (d'être, de bonté, etc.) une *unité absolue*. Ens commune Deo et creaturis esset *simpliciter unum*.

Pour les thomistes, au contraire, le concept mental et le concept objectif[1] d'une perfection absolue et analogue n'ont qu'une *unité de proportionnalité*[2]. Par ailleurs, cette perfection, n'impliquant aucune imperfection, ne répugne pas à exister selon un mode infini, souverainement parfait. Il s'ensuit que, grâce à son unité de proportionnalité, elle peut exister *formellement* en deux analogués infiniment divers l'un de l'autre par leur mode d'être.

Nous avons longuement établi plus haut (nos 29 et 45) que les perfections absolues ne répugnent pas à exister selon un mode infini. Ce qu'il importe de prouver ici, c'est que leur unité n'est qu'une unité de proportionnalité.

On peut schématiser un concept doué d'unité absolue par le signe 0, et celui doué d'une unité de proportionnalité par le signe 8. Les trois systèmes en présence peuvent alors se représenter comme il suit :



1. Le concept objectif c'est l'objet auquel répond notre concept mental.
2. Cf. CAJETAN, *de Analogia nominum*, c. IV et VI ; JOANN. a S. THOMA, *Cursus philosophicus*, q. 13, a. 5. Et dans S. Thomas

Pour établir notre proposition, il nous faut montrer que le concept (soit mental, soit objectif) d'une perfection absolue et analogue n'a qu'une unité de proportionnalité, ce qui permet à ces perfections d'exister formellement selon des modes infiniment divers. Nous le montrerons : *a*) d'une façon indirecte par opposition avec l'unité exigée par la perfection univoque ; *b*) directement pour l'être et ses propriétés transcendantales ; *c*) pour toute perfection absolue analogue.

*

* *

a) Sous peine d'identifier la nature du concept analogue avec celle du concept univoque, il faut lui reconnaître une définition différente. Or, le concept univoque est essentiellement celui qui exprime une perfection qui se retrouve de la même manière en plusieurs êtres, une perfection douée d'*unité absolue*, qui peut *s'abstraire parfaitement* (præscindit perfecte) des êtres où elle est réalisée, comme un genre (animalité) ou une espèce (humanité). Donc le concept analogue ne peut posséder cette même unité absolue.

La mineure de cet argument s'explique si l'on considère qu'un genre (animalité) désigne absolument la même chose en plusieurs espèces, parce qu'en chacune il est différencié par des différences spécifiques qui lui sont *extrinsèques*, il conserve son unité sous ces différences qui se surajoutent à lui. Animal désigne, dans l'homme comme dans le chien, un corps doué de vie sensitive. Il en est de même de l'espèce par rapport aux conditions individuantes ; la nature humaine est la même en tous les hommes. Le concept d'une perfection analogue s'il est foncièrement distinct de l'univoque, ne saurait avoir cette unité absolue.

---

lui-même, Ia, q. 13, a. 5, *de Potentia*, q. 7, a. 7 in *fine*. *De Veritate*, q. 2, a. 11. Voir l'index général des œuvres de saint Thomas à *Analogia* et *Proportio*. Nous allons citer du reste les principaux textes de saint Thomas.

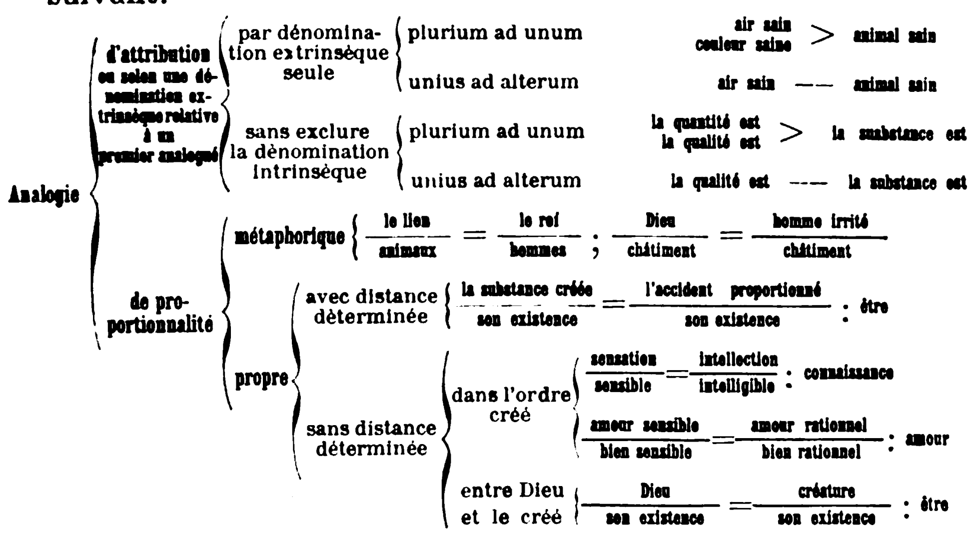
Les thomistes[1], reproduisant les termes mêmes de S. Thomas (Ia q. 13, a. 5), expriment cette doctrine en disant :

Les choses *univoques*, en grec συνώνυμα[2], sont celles qui ont un même nom et dont l'essence signifiée par ce nom est simplement la même (*simpliciter eadem*). Ainsi l'animalité est simplement ou absolument la même dans le cheval et le lion.

Les choses *équivoques*, en grec ὁμώνυμα[3], sont celles qui ont un même nom et dont l'essence signifiée par ce nom est absolument diverse en chacune de ces choses (*simpliciter diversa*). Ainsi le chien animal domestique, le chien de mer, et la constellation du chien, ne se ressemblent que par le nom, qui désigne en eux des choses tout à fait différentes.

Les choses *analogues*, sont celles qui ont un même nom et dont l'essence signifiée par ce nom est simplement différente en elles, bien que semblable à un point de vue, selon une certaine proportion κατ' ἀναλογίαν[4] (*simpliciter diversa, secundum quid tamen eadem*, id est per aliquam proportionem).

Mais l'analogie se subdivise en elle-même, et l'on peut classer les divisions qu'en donne S. Thomas dans le tableau suivant.



1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Phil.* q. 13, a. 5 et GOUDIN. *Logica Major*, I P. disp. II, q. 1, a. 1.
2. ARISTOTELES, *Categoriæ*, c. I.
3. ARISTOTELES, *ibid.*
4. ARISTOTELES, *Post. Analyt.* l. II, c. XIII et XIV. *Metaph.*, l. IV. c. I, l. X, c. I. l. XII, c. IV. *Ethic. ad Nic.* l. I, c. VI.



L'analogie d'attribution, comme son nom l'indique, n'exige qu'une simple attribution ou dénomination extrinsèque : une ou plusieurs choses reçoivent cette dénomination selon un rapport à une autre qui est ici la principale. Ainsi l'air est dit sain relativement à la santé de l'animal, qu'il peut entretenir, la couleur du visage est saine en tant que signe de la santé, mais la santé elle-même ne se trouve intrinsèquement que dans l'animal[1]. Maimonide aurait concédé que Dieu peut être dit bon extrinsèquement et relativement à la bonté de la créature dont il est cause.

L'analogie d'attribution n'implique jamais la dénomination intrinsèque dans les divers analogués, mais elle ne l'exclut pas nécessairement. C'est ainsi que la quantité et la qualité sont de l'être, en dépendance de la substance qui seule subsiste en elle-même, la qualité et la quantité sont pourtant intrinsèquement des réalités, en elles se vérifient l'analogie d'attribution et aussi l'analogie de proportionnalité propre dont nous allons parler. On peut dire de même que la créature *est*, en dépendance de Dieu[2].

L'analogie de proportionnalité, comme l'indique son nom, se prend de la proportionnalité qui existe entre plusieurs choses, et non d'une dénomination qui leur conviendrait relativement à un principal analogué[3].

Cette analogie se subdivise en analogie métaphorique,

1. S. THOMAS, Ia, q. 13, a. 5. Cette analogie d'attribution est appelée parfois *analogie de proportion*, car elle implique une proportion à un principal analogué. Mais ce terme peut créer des équivoques avec l'analogie de proportionnalité.

2. *Ibid.* S. Thomas remarque ici que *Dieu* et *la créature* ne peuvent être analogués relativement à une troisième réalité qui leur serait supérieure, comme la quantité et la qualité sont analogues relativement à la substance dont elles dépendent. Ce serait une erreur de penser que l'être en général est antérieur à Dieu.

3. Il n'est plus nécessaire ici de mentionner le principal analogué dans la définition des autres, mais il y a pourtant toujours un premier analogué. Dans l'analogie de proportionnalité métaphorique, c'est celui à qui le nom analogue convient selon son sens propre. Dans l'analogie de proportionnalité propre, le principal analogué est celui qui est cause supérieure des autres ; la similitude analogique qui existe dans ce dernier cas est toujours fondée sur la causalité ; elle existe soit entre la cause et l'effet, soit entre les effets d'une même cause.

et analogie selon le sens propre. *Par métaphore*, nous disons que le lion est le roi des animaux parce qu'il est aux animaux sauvages, ce que parmi les hommes le roi est à ses sujets. Ainsi encore, nous disons de Dieu métaphoriquement qu'il est irrité, car Il est à la punition qu'il inflige, ce que l'homme en colère est au châtiment qu'il fait subir. Mais la colère étant une passion d'ordre sensible nous voyons bien qu'elle ne peut appartenir proprement à Dieu, qui est esprit pur. Maimonide et les agnostiques concèdent qu'il existe entre Dieu et la créature cette analogie de proportionnalité métaphorique, qui ne dépasse pas les limites du pur symbolisme, comme l'a montré S. Thomas (*de Veritate*, q. 2, a. 11. *de Potentia*, q. 7, a. 5).

L'analogie de proportionnalité propre suppose que l'analogue se trouve intrinsèquement et selon son sens propre en chacun des analogués.

Comme le remarque S. Thomas (*de Veritate* q. 2. a 11) elle se subdivise, selon qu'elle implique ou n'implique pas une distance déterminée entre les analogués.

Il y a distance déterminée entre la substance créée corporelle et son accident corporel proportionné, on peut écrire : la substance créée est à son existence, ce que l'accident qui lui est proportionné est à son existence. L'un et l'autre *est*, de manière bien différente, puisque la substance existe en soi, et l'accident existe dans la substance, mais enfin l'accident est encore intrinsèquement de l'être, et il a une distance déterminée à la substance à laquelle il est proportionné[1].

Il n'y a au contraire aucune distance déterminée entre la sensation et l'intellection, et l'une et l'autre méritent analogiquement et selon le sens propre le nom de connaissance. Cette analogie se manifeste par la proportionnalité sui-

1. On a parfois donné le nom d'*analogie de proportion* à cette analogie qui suppose une distance déterminée entre les analogués. Mais le mot de proportion ayant été aussi employé pour désigner parfois l'analogie d'attribution, il est préférable, croyons-nous, de ne pas l'employer, et de suivre en cela Jean de Saint-Thomas et Goudin.



vante : la sensation est au sensible ce que l'intellection est à l'intelligible. De même l'amour sensible est au bien sensible ce que l'amour rationnel est au bien rationnel, ils méritent analogiquement et selon le sens propre le nom d'amour.

C'est ce dernier genre d'analogie qui caractérise, comme le remarque S. Thomas (*de Veritate*, q. 2, a. 11), ce qui convient *intrinsèquement* et *formellement* à Dieu et à la créature[1]. Nous allons montrer qu'attribuer à Dieu l'être, c'est dire : la Cause première est à son existence, ce que la créature est à son existence, comme l'intellection est à l'intelligible ce que la sensation est au sensible. Dans ce second cas, on peut employer le mot *connaissance* au sens propre pour désigner ce qui est commun aux deux analogués, dans le cas précédent on peut au même titre employer au sens propre le mot *être*[1].

On voit que sous peine de se confondre avec une perfection univoque, une perfection analogue qui convient intrinsèquement et formellement à plusieurs analogués ne peut avoir qu'une unité de proportionnalité. *Est una proportionaliter, non simpliciter una*. C'est ce que nous allons mieux comprendre, en examinant l'unité du concept d'être en général.

*
* *

b) Parmi les perfections analogues, il faut mettre au premier rang l'*être* et ses propriétés transcendantales, l'un, le vrai, le bien. Or, ces concepts n'ont qu'une unité de proportionnalité et ne peuvent s'abstraire parfaitement de leurs analogués, parce qu'ils les *impliquent actuellement*[2].

En effet, une perfection commune qui est différenciée par des différences non extrinsèques, implique actuelle-

1. Il est une *analogie tout à fait improprement dite*, dont ne parle jamais S. Thomas, car elle est en réalité une univocité. C'est celle qui existe entre deux perfections univoques de degrés divers : deux murs inégalement blancs. Scot admet cette *analogie dite d'inégalité* entre Dieu et la créature, mais on ne sort pas ainsi de l'univocité.
2. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *loco cit.*



ment ces différences, bien qu'elle ne les contienne pas explicitement.

Or, l'être et ses propriétés transcendantales sont différenciés par des différences non extrinsèques.

Donc l'être et les transcendantaux *impliquent actuellement* leurs différences, bien qu'ils ne les contiennent pas explicitement. C'est dire qu'ils impliquent une *multiplicité*, et n'ont pas une unité absolue comme les notions univoques (genres et espèces), mais seulement une unité relative.

La majeure de cet argument est évidente ; si les différences d'une perfection commune à plusieurs êtres ne sont pas extrinsèques à cette perfection, elles lui sont intrinsèques. Il n'y a pas de milieu. Cette perfection ne les exclut pas mais les inclut confusément, sans pourtant les contenir d'une façon explicite ou distincte.

L'explication de la mineure le fait mieux entendre : les différences de l'être qui constituent la substance et l'accident ne sont pas extrinsèques à l'être, elles ne seraient rien (cf. Ia, q. 3, a. 5, et *Métaph.*, III, c. III, leç. 8) ; la substance en tant que substance, disait Aristote[1], est encore de l'être comme elle est une et vraie ; il en est de même de l'accident. Tandis qu'on ne peut dire que la rationalité dans l'homme est de l'animalité. L'être contient donc actuellement et implicitement les modalités qui le différencient, et il est lui-même impliqué en elles lorsqu'elles existent. Puisqu'il implique actuellement cette multiplicité de modes d'être, il n'a pas une unité absolue, comme un concept univoque, mais seulement une unité relative, qui ne peut être, nous allons le voir, qu'une unité de proportionnalité.

Cela apparaît dans la définition même de l'être, pour autant qu'on peut le définir. L'être se définit de deux façons : 1° d'une façon pour ainsi dire descriptive : l'être, c'est ce qui existe ou tout au moins peut exister (nomine entis communiter intelligitur id quod existit aut saltem existere potest) ; 2° d'une façon plus formelle en tant qu'il

1. *Metaph.*, l. X, c. I ; l. IV, c. I ; l. XII, c. IV. — *Post Anal.*, l. II, c. XIII et XIV. — *Ethiq. à Nic.*, l. I, c. VI.



est abstrait au moins imparfaitement de ses analogués : l'être c'est ce dont l'acte est l'existence (ens est id cujus actus est esse). Or, dans l'une et l'autre de ces deux définitions de l'être apparaît la multiplicité qu'il contient actuellement et implicitement, et qui ne lui laisse qu'une unité relative.

En effet, dans la première définition de l'être « ce qui existe ou tout au moins peut exister » apparaît clairement une dualité, celle de l'être réel actuel et de l'être réel possible. Si maintenant on veut concevoir l'être réel actuel, on s'aperçoit que son *actualité est essentiellement variée*, selon qu'il existe par soi (Dieu) ou qu'il n'existe pas par soi (créature). L'actualité existe formellement dans les deux cas, mais plus du tout de la même manière. Si enfin on veut concevoir l'être qui n'existe pas par soi, mais par un autre, on s'aperçoit que cette nouvelle manière d'être *varie* elle aussi *essentiellement*, selon que l'être existe en soi (substance) ou dans un autre (accident). La notion d'être implique donc une variété qui lui est essentielle ; il n'y a pas plusieurs manières d'être homme, mais il y a plusieurs manières essentiellement diverses d'exister.

L'être est	ce qui existe	par soi (Dieu).	
		par un autre (créature).	en soi (substance).
			dans un autre (accident).
	ou peut exister.		

Et il est manifeste que les membres de cette division se distinguent entre eux *non pas seulement par leur différence propre, mais encore en tant qu'ils sont de l'être*. La substance diffère de l'accident *non seulement comme substance*, mais *comme être*, elle *n'est* pas de la même manière, et cette manière n'est pas extrinsèque à l'être. Tandis que l'homme diffère seulement du chien par sa différence spécifique, la rationabilité, et non pas par son genre, l'animalité. L'animalité désigne dans les deux la même chose de la même manière : corps doué de vie sensitive. On voit par là que l'unité de concept d'être n'est pas une unité absolue, mais seulement une unité relative, et la seconde

définition de l'être montre bien que cette unité relative est celle d'une proportionnalité.

L'être, en tant qu'il est abstrait, au moins imparfaitement, de ses analogués, se définit : ce dont l'acte est l'existence, *id cujus actus est esse.* Pourquoi ? Parce que tous les analogués de l'être méritent le nom d'*être* en tant qu'ils ont rapport à l'existence, *prout se habent ad esse*, et ils le méritent d'*autant mieux* qu'ils ont un rapport plus intime avec l'existence. $\frac{\text{Dieu}}{\text{son être}} = \frac{\text{substance créée}}{\text{son être}} = \frac{\text{accident}}{\text{son être}}$ Ce rapport à l'existence n'est pas univoque, comme le sont, par exemple, les rapports dont l'égalité constitue une proportion arithmétique : $\frac{4}{2} = \frac{6}{3}$. 4 est le double de 2, de la même manière que 6 est le double de 3 ; le terme relatif *double* est univoque. Au contraire, le rapport à l'existence n'est *pas le même* dans ce qui existe par soi et ce qui existe par un autre ; on peut cependant parler de proportionnalité en un sens non pas arithmétique, mais métaphysique, car ce qui est par soi a rapport à son existence, comme ce qui est par un autre a rapport à la sienne. Si donc l'on veut définir l'être en tant qu'il abstrait au moins imparfaitement de ses analogués, il faut exprimer surtout ce rapport à l'existence, qui se retrouve de façon différente dans les divers analogués.

Notons toutefois avec Cajetan[1] et Jean de Saint-Thomas[2] que le concept de l'être analogue n'est pas le concept d'une relation, comme on l'a parfois prêté à tort aux thomistes ; c'est le concept de ce qui fonde cette relation à l'existence ; nous ne disons pas : « Ens est habitudo ad esse » ; mais : « Ens est id cujus actus est esse. » Et cet *id* exprime confusément tous les analogués en tant qu'ils se ressemblent par leur rapport varié à l'existence. Ce rapport n'est pas une relation accidentelle, comme la paternité, c'est une *relation essentielle* ou *transcendantale*, en d'autres termes c'est l'essence même en tant que relative à l'existence, comme l'intelligence est relative à l'intelligible.

1. *De Analogia nominum, loco cit.*
2. *Cursus phil.*, q. 13, a. 5.



Le concept d'être a bien une certaine unité[1], c'est ainsi que nous pouvons penser à l'être sans penser *explicitement* à ses analogués : Dieu et la créature, la substance et l'accident ; c'est ainsi encore que la métaphysique, qui a pour objet l'être en tant qu'être, peut être une science une. Mais l'unité de ce concept n'est pas absolue, car il contient actuellement et implicitement une multiplicité. Il est impossible en effet de concevoir *positivement l'être actuel dont l'actualité est essentiellement variée*, sans penser *confusément* ou *implicitement* à l'être qui existe par soi et à l'être qui n'existe pas par soi. Et ce n'est là d'ailleurs qu'un concept *inadéquat* de l'être actuel ; pour en avoir un concept *adéquat* il faudrait penser explicitement à la variété qui lui est essentielle[2]. Voulons-nous abstraire l'être de ses analogués ? Nous le définissons : ce dont l'acte est d'exister. Mais, même alors, ce rapport à l'existence étant *essentiellement varié* ne peut être conçu sans qu'on pense au moins confusément aux membres de la proportion dans lesquels il se réalise. Tandis qu'on peut très bien penser à l'animal sans penser confusément aux différentes espèces d'animaux; l'animalité se réalisant de la même manière en toutes ces espèces, peut s'abstraire *parfaitement* des différences spécifiques qui lui sont extrinsèques (*perfecte præscindit* a differentiis specificis).

1. Nous avons dit plus haut, avec Aristote et saint Thomas (Ia, q. 85, a. 6), que la notion première d'être ne peut être *fausse*, c'est-à-dire ne peut exprimer faussement le réel, parce qu'étant *simple* elle ne peut être la réunion d'éléments incompossibles. Cette simplicité n'est pas opposée, quoi qu'en dise Scot, à l'unité de proportionnalité dont nous parlons ici ; elle ne serait opposée qu'à une unité provenant d'une composition d'éléments qui pourraient être incompossibles. Cajetan dit très clairement dans son traité *de Analogia nominum*, c. VI : « Analogum ut superius prædicatur de analogatis, et non sola voce commune est eis, sed conceptu unico proportionaliter. . . est *unum non per accidens*, aut *congregatione*, sicut acervus lapidum, sed per se constat esse etiam *unum proportione*. » Item in *de Conceptu entis* : « Ens quoque habere conceptum simplicissimum consonat dictis, quoniam cum *simplicitas compositioni opponatur* et unum analogia non sit unum compositione aliqua. »

2. CAJETAN, *De Conceptu entis* : « Conceptus adæquatus analogi exigit repræsentationem omnium fundantium analogiam. »

Pour soutenir l'unité absolue du concept d'être, certains scotistes et suaréziens ne considèrent pas l'être positivement en lui-même, mais seulement dans son *opposition au néant*, comme *non-néant*[1]. Mais il est clair que, l'affirmation précédant la négation, l'être se conçoit avant le néant, qui, lui, ne se peut penser que par opposition à l'être. Du reste, l'opposition de l'être au néant est elle-même *essentiellement variée*, selon qu'elle est nécessaire ou contingente et convient à ce qui existe par soi ou à ce qui n'existe pas par soi.

Cajetan ne veut pas dire autre chose lorsque, dans ses traités *de Analogia nominum*, c. IV et VI, et *de Conceptu entis*, il ne cesse de répéter de différentes façons : « Conceptus sive mentalis sive objectivus entis non habet unitatem simpliciter sed solum unitatem secundum quid, id est secundum proportionalitatem. » Parlant de la résolution à l'être de tous les autres concepts, il écrit : « Omnia resolvuntur in conceptum objectivum et mentalem *simplicem et unum proportionabiliter.* » Opusc. *de Conceptu entis.*

Et c'est ce qu'avait dit S. Thomas lui-même nombre de fois[2]. — Le passage capital du *de Veritate*, q. 2, a. 11, peut se résumer comme il suit[3] : « La convenance selon une

1. Cf. BELMOND, *l'Univocité scotiste, Revue de Philosophie*, 1er juillet 1912, p. 41.

2. Voir l'index général de ses œuvres, *Tabula Aurea* P. a. BERGOMO, au mot ANALOGIA n° 4 et au mot PROPORTIO n° 3. Cf. Ia, q. 12, 1, 4m. — 3, d. 1, q. 1, 1, 3m. — 4, d. 49, q. 2, a. 1, q. 1, 6m. — *De Veritate*, q. 2, a. 3, 4m ; q. 2, a. 11, *c.* et 6m ; q. 3, a. 1, 7m ; q. 23, a. 7, 9m. — *Quodl.*, 10, 17, 1m.)

3. *De Veritate*, q. 2, a. 11. « Utrum scientia æquivoce de Deo et de nobis dicatur. — Unde dicendum est quod nec omnino univoce, nec pure æquivoce nomen scientiæ de scientia Dei et de nostra prædicantur, sed secundum analogiam ; quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem. *Convenientia enim secundum proportionem potest esse duplex* ; et *secundum hoc duplex attenditur analogiæ communitas.* Est enim quædam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est ejus duplum ; convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter quæ *non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum* ; sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius

proportion peut être double, on a ainsi une double analogie. Il peut y avoir convenance entre deux termes *proportionnés* selon une mesure déterminée, comme entre 2 et 1 ; 2 est le double de 1. Ou bien il y a convenance entre deux termes *non proportionnés*, mais *proportionnels*, ainsi entre 6 et 4, car $\frac{6}{3}=\frac{4}{2}$. La première convenance est une proportion, la seconde une proportionnalité ou similitude de proportions. Selon le premier mode de convenance on peut dire que l être convient analogiquement à la substance et à l'accident qui lui est proportionné. Mais l'être ne saurait convenir de la sorte à la créature et à Dieu, *il n'y a entre les deux qu'une similitude de proportions* ou *une proportionnalité*, comme celle qui existe entre notre intelligence et le sens de la vue : l'intelligence est à l'être intelligible ce que la vue est à la couleur, et cette similitude de proportions peut s'exprimer par le mot *connaît*. » De même *de Veritate*, q. 23, a. 7, ad 9 : « Sicut se habet Deus ad ea quæ ei competunt, ita creatura ad sua propria. » Le sens *connaît* les choses sensibles, l'intelligence humaine *connaît* les raisons des choses par une connaissance qui est *causée* par les choses, l'intelligence divine *connaît* toutes les choses créées par une connaissance qui

---

est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. *Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis.*

« Unde et *secundum modum primæ convenientiæ* invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet ; sicut ens dicitur de substantia et accidente, ex habitudine quam substantia et accidens habent ; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis.

« Quandoque vero dicitur aliquid analogice *secundo modo* convenientiæ, sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente. Quia ergo in his quæ *primo modo* analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, *impossibile est aliquid per hunc modum dici de Deo et creatura. Sed in alio modo* analogiæ nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, et ideo secundum illum modum *nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura*. Sed tamen hoc contingit dupliciter : (metaphorice et proprie... Et proprie pro his) in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, *ut ens*, bonum est alia hujusmodi. » — On peut se rendre compte par ce texte et les autres semblables que nous avons indiqués, que l'analogie de proportionnalité en-

est *cause* des choses. Dans ces trois propositions il est clair que le mot *connaît* n'est pas pris dans le même sens univoque, comme l'est, par exemple, l'animalité attribuée à l'homme et au chien. De même Dieu *existe* par son essence même, la créature *existe*, mais non point par son essence. Il est clair qu'*exister* n'est pas pris dans le même sens, univoquement, bien que dans les deux propositions il soit vrai, selon son sens *propre*. Il n'y a ici aucune métaphore, aucun symbolisme.

Soutenir avec les agnostiques que dans cette similitude de proportions il y a toujours deux inconnues, c'est réduire la connaissance à la connaissance univoque, et déclarer que Dieu reste absolument inconnu parce qu'entre Lui et nous il n'y a rien d'univoque. En réalité il n'y a pas deux inconnues, mais deux termes créés connus directement, un terme exprimant l'analogué incréé connu indirectement, d'où l'on infère le quatrième terme :

$$\frac{\text{Créature}}{\text{son être}} = \frac{\text{Cause première}}{\text{X}} \quad \text{ou} \quad \frac{\text{Créature}}{\text{son être}} = \frac{\text{Cause première}}{\text{son être}}$$

Cela s'explique si l'on remarque que nous avons : 1° le *concept très confus de l'être en général*, celui que possède l'enfant dès sa première connaissance intellectuelle ; 2° le *concept d'être fini* dont nous connaissons positivement le

---

seignée par tous les thomistes est bien la doctrine de saint Thomas lui-même.

On peut ajouter que si l'analogie de l'être est formellement une analogie de proportionnalité, elle est virtuellement une analogie d'attribution, en ce sens que si, par impossible, l'être ne convenait pas intrinsèquement à la créature, il pourrait encore lui être attribué extrinsèquement, en tant qu'elle est un effet de l'Etre premier, comme l'urine est dite saine en tant qu'elle est un signe de la santé qui convient intrinsèquement à l'animal. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Phil.*, q. 14, a. 3, et GOUDIN, *Metaph.*, q. 1, a. 2. Plusieurs textes de saint Thomas, par ex. : *De Veritate*, q. 23, a. 7, ad 9um, sont conformes à cet enseignement. Mais ce qu'on ne trouvera jamais chez lui, c'est l'univocité de l'être ni une unité de concept qui serait autre chose qu'une unité de proportionnalité : l'être qui convient intrinsèquement à Dieu et celui qui convient intrinsèquement à la créature n'ont entre eux pour saint Thomas qu'une similitude proportionnelle, comme celle qui existe entre la connaissance propre à l'intellect et celle qui est propre au sens. Sur ce point il est manifestement impossible de concilier avec saint Thomas les doctrines scotistes et suaréziennes.



mode fini, qui n'est autre que l'essence des choses que nous voyons, pierres, plantes, animaux, etc. ; 3° le *concept de l'être analogue*, imparfaitement abstrait du mode fini : c'est le concept dont nous venons de parler ; il est une précision du premier concept très confus que possède l'enfant, et le métaphysicien l'acquiert en se rendant compte que la raison formelle d'être ne comporte pas de soi le mode fini qui l'accompagne dans la créature ; 4° le *concept de l'être divin*, cause des êtres créés. Ceux-ci, en effet, n'ayant pas dans leur essence la raison de leur existence, exigent une cause qui existe par soi. Dans ce concept de l'être divin, le mode divin n'est exprimé que de façon négative et relative, ex. : être non-fini, être suprême. Ce qu'il y a de positif dans cette connaissance analogique de Dieu, c'est donc ce que Dieu a de proportionnellement commun avec la créature.

Les agnostiques insistent : si la similitude analogique n'existe qu'entre les deux rapports $\frac{\text{Dieu}}{\text{son être}} = \frac{\text{créature}}{\text{son être}}$ le concept d'être analogue n'est plus que celui d'une *relation* et comment alors éviter le schème agnostique $\frac{\infty}{\infty}=\frac{a}{b}$ c'est-à-dire $\frac{?}{?}=\frac{a}{b}$? Ne reste-t-il pas toujours deux inconnues dans la proportionnalité ? Tout au moins nous ne semblons avoir qu'une connaissance purement négative et relative.

Le nominalisme ne peut pas parler autrement.

Le réalisme modéré répond : le concept d'être tout d'abord n'est pas celui d'une relation, comme le concept de paternité. La paternité est la pure relation accidentelle d'un homme à son fils. Il existe au contraire des relations non accidentelles, mais essentielles, qui sont impliquées dans une essence déterminée ou dans une de ses facultés. Et le concept, qui exprime cette essence, exprime en même temps la relation qu'elle contient. Ainsi l'*être* désigne *ce qui* a rapport à l'existence, ce rapport est impliqué dans la nature même de ce qui existe, et il est essentiellement varié selon qu'il est nécessaire ou contingent. L'essence créée dans son entité intime est toute relative à son existence contingente, qu'elle peut perdre ; l'essence incréée ne se conçoit que

relativement à l'existence nécessaire avec laquelle elle s'identifie. Ainsi encore le concept d'intelligence ne désigne pas une pure relation, en nous il signifie une faculté essentiellement relative à l'être intelligible ; en Dieu, il désigne l'éternelle et subsistante intellection de l'être toujours actuellement connu.

Les perfections analogues ne sont donc pas de pures relations. Ce sont des perfections qui impliquent dans le créé la composition de deux éléments corrélatifs : la puissance et l'acte, et qui en Dieu sont pur acte. Notre intelligence conçoit qu'elles se réalisent d'autant mieux qu'elles sont purifiées de toute potentialité ; en Dieu donc elles existent à l'état pur.

On voit par là qu'il n'y a point deux inconnues dans les proportionnalités établies par la science théologique.

Dans ces équations, il convient de désigner Dieu par *Cause première*, puisque c'est par ce concept relatif aux êtres contingents, que nous l'atteignons tout d'abord, et l'on écrit ensuite les perfections dans leur ordre nécessaire, qu'elles aient rapport ou non aux créatures :

$$\frac{\text{être contingent}}{\text{son être}} = \frac{\text{Cause première}}{\text{son être}}$$

$$\frac{\text{Créature immatérielle}}{\text{son intelligence}} = \frac{\text{Cause première immatérielle}}{\text{son intelligence}}$$

$$\frac{\text{Créature intelligente}}{\text{sa volonté}} = \frac{\text{Cause première intelligente, etc.}}{\text{sa volonté}}$$

Dans ces équations deux termes créés sont connus directement, un terme incréé est connu indirectement par voie de causalité et l'on infère le quatrième terme qui est connu indirectement, d'une façon *positive* en ce qu'il a d'analogiquement commun avec les créatures, d'une façon *négative* et *relative* quant à son mode propre divin.

Telle est la différence profonde d'une perfection absolue analogue et d'une perfection univoque. La première implique actuellement une variété essentielle. *L'être, comme être, est en ce sens essentiellement varié* (actu implicite). Cette différence profonde a été mécon-



nue par Scot, pour qui le concept d'être a une unité non pas seulement proportionnelle, mais absolue, et mérite d'être appelé univoque, sans être pourtant un genre. Cette univocité est défendue par ses disciples au moins au point de vue logique[1], en tant que l'être est conçu comme non-néant ; nous avons vu que cette distinction n'est pas fondée — Suarez ne va pas jusqu'à déclarer l'être univoque, mais il maintient l'unité absolue du concept, comme Scot, et considère l'analogie comme incertaine[2]. On ne voit plus dès lors, selon les thomistes, en quoi l'être diffère d'un genre. Et si l'être, comme être, n'est pas essentiellement varié, le danger de panthéisme n'a rien de chimérique. Nous aurons à y revenir.

L'unité de proportionnalité que nous venons de montrer dans l'être existe au même titre dans les propriétés transcendantales de l'être ; l'unité, la vérité, la bonté, qui accompagnent l'être dans toutes les catégories, et s'y retrouvent proportionnellement comme lui. C'est ainsi que les êtres sont plus ou moins uns ou indivis, plus ou moins vrais ou conformes à l'intelligence première, plus ou moins bons ou parfaits ; par exemple : un fruit est *bon* à sa manière, *physiquement* ; un homme vertueux est *bon* à sa manière, *moralement* ; et ces diverses manières ne sont pas extrinsèques à la bonté, elles sont bonnes elles-mêmes ; comme les différentes manières d'être *un* ne sont pas extrinsèques à l'unité, chacune est une elle-même. Les propriétés transcendantales de l'être ne sont pas différenciées par des différences extrinsèques, mais elles impliquent ces diffé-

1. C'est déjà au point de vue *logique* que l'être est analogue à Dieu et à la créature ; et ce qui fonde *métaphysiquement* cette analogie, c'est que dans la créature l'*essence n'est pas l'existence*, tandis que Dieu est l'existence même.

2. Cf. Suarez, *Disput. metaph.*, II, sect. 2, n. 34 : « Nunc solum assero omnia quæ diximus de *unitate* conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod *ens* sit *analogum* ; et ideo non recte propter defendendam *analogiam*, negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius *analogia quæ incerta est*, quam *unitas* conceptus, quæ rectis rationibus videtur demonstrari, esse neganda. »

rences, comme Aristote l'avait très bien vu[1]. L'unité de leur concept n'est donc qu'une unité de proportionnalité.

L'unité divine n'a qu'une similitude de proportion avec l'unité de notre âme, car elle est riche d'une multiplicité virtuelle infinie. — La vérité divine n'est pas seulement la conformité de l'intelligence avec l'être, ou de l'être avec l'intelligence, c'est leur identification. La bonté divine n'est pas comme nos vertus une perfection surajoutée à l'essence où elle se trouve, c'est la plénitude même de l'être divin.



c) Ce que nous venons de dire de l'être en général et de ses propriétés est vrai de toutes les perfections absolues analogues que le sens commun attribue à Dieu, comme l'Intelligence, la Sagesse, la Providence, la Volonté libre, l'Amour, la Miséricorde, la Justice.

Le symbolisme agnostique s'égare manifestement lorsqu'il ne veut voir en elles que des analogies métaphoriques, semblables à celle qui nous permet de dire au sens figuré : Dieu est irrité. La colère est formellement une passion d'ordre sensible qui ne saurait exister formellement en Dieu qui est esprit pur. Au contraire, l'intelligence, la volonté et leurs vertus sont des perfections absolues sans trace aucune d'imperfection.

Le symbolisme agnostique s'égare encore lorsqu'il ne veut voir dans l'expression « Dieu est intelligent » qu'une analogie de simple attribution extrinsèque relative aux créatures. Comme si cette proposition voulait seulement dire : Dieu peut produire en nous l'intelligence, et mérite le nom d'intelligent, comme l'air favorable à la santé est appelé sain. A ce compte, Dieu qui peut produire les corps, pourrait être dit corporel. Ici encore le symbolisme oublie de distinguer les perfections absolues et les perfections mixtes.

1. ARISTOTE, *Metaph.* I. IV, c. I. — l. X, c. I — l. XII, c. IV — *Ethic. ad Nic.* l. I c. VI. — *Post. Analyt.* l. II, c. XIII et XIV.

Par contre ce serait verser dans l'anthropomorphisme de penser que l'intelligence, la liberté, l'amour, la justice désignent en Dieu et en nous une perfection qui serait *simplement une*. En réalité, ces perfections n'ont, comme l'être en général et ses propriétés, qu'une unité de proportionnalité.

La preuve en est, qu'elles sont immédiatement spécifiées par l'être ou l'une de ses propriétés, elles ont donc la même unité que lui.

Il est facile de s'en rendre compte pour l'intelligence dont l'objet formel est l'être, pour la volonté dont l'objet formel est le bien, pour l'action dont l'objet est l'être à réaliser. Il en va de même pour les perfections de l'intelligence : sagesse, providence (ou prudence) ; et les perfections de la volonté : amour, miséricorde, justice.

Ces notions comme l'être n'ont qu une unité de proportionnalité. De même que l'être c'est ce qui existe ou *peut* exister, ce qui existe par soi (Dieu) ou par un autre (créature) ; ainsi l'intelligence c'est la connaissance toujours actuelle de l'être même subsistant (intelligence divine), ou simplement la faculté qui *peut* connaître l'être (intelligence créée) La volonté, c'est l'amour toujours actuel du Souverain Bien (volonté divine), ou seulement la faculté qui *peut* aimer le bien. L'action, c'est la production et la conservation de l'être, en tant qu'être, des choses créées (action créatrice), ou seulement la production d'une modalité finie par transformation d'un sujet préexistant. La science en nous est causée par les choses ; en Dieu elle est cause des choses. L'amour en nous suppose l'amabilité de l'objet aimé ; l'amour de Dieu cause cette amabilité dans les créatures. La liberté humaine est l'indifférence dominatrice d'une puissance ou faculté ; en Dieu elle est l'indifférence dominatrice de l'acte pur, etc. L'analogie de proportionnalité bien comprise permettra de résoudre les diverses antinomies relatives aux perfections divines, antinomies qui proviennent d'une conception univoque de ces perfections.

On peut écrire par exemple :



intelligence	divine	objet : essence divine	être
	angélique ..	essence angélique	
	humaine.....	essence des choses sensibles	

Si donc l'unité du concept (mental ou objectif) des perfections absolues analogues n'est qu'une unité de proportionnalité, il ne répugne pas qu'une même perfection absolue analogue existe *formellement* en deux analogués, malgré la diversité infinie des modes selon lesquels elle est réalisée en chacun d'eux. C'est là ce que n'ont vraiment compris ni Maimonide, ni Scot ; ils ont considéré l'unité du concept de ces perfections comme absolue, il n'y avait plus dès lors que deux conclusions possibles : 1° si Dieu est absolument simple, ces perfections ne sont pas formellement en lui, car elles introduiraient dans la réalité divine une distinction comme dans le créé ; c'est la conclusion de Maimonide ; 2° si ces perfections sont formellement en Dieu, elles introduisent en Lui une distinction actuelle-formelle ex natura rei, antérieure à la considération de notre esprit ; c'est la conclusion du formalisme de Scot, auquel Suarez n'échappe que par une inconséquence, après avoir admis l'unité absolue des concepts des perfections communes à Dieu et aux créatures.

Si, au contraire, l'on entend bien l'unité de proportionnalité[1] que nous venons d'expliquer, il ne répugne pas

1. M. S. Belmond (Revue de Philosophie, juillet et août 1912, *L'Univocité scotiste*), dans sa défense de la doctrine de Scot, estime que le problème a été mal posé par les adversaires du docteur subtil.

« Les adversaires de l'univocité, dit-il, auraient travaillé plus efficacement en formulant de la manière suivante la question soulevée par Scot : Est-il possible par le moyen de l'abstraction de *désessencier* le concept de l'*ens* jusqu'à ce qu'il devienne la pure exclusion du néant absolu, sans désignation précise de ceci ou de cela, en affirmation globale de tout ce qui, de quelque façon, est hors le néant ?

« Je n'ai pas à préjuger, ajoute-t-il, de leur attitude en regard de la question scotiste. Je conçois même qu'ils auraient pu s'inscrire en faux, rejeter l'*ens univocum* comme étant inconcevable, sans emploi, une subtilité extrême. » (*Revue* de *Phil.*, juillet, p. 43.)

Mais c'est bien ainsi que les grands thomistes que nous avons suivis, surtout Cajetan et Jean de Saint-Thomas, ont posé la ques-



qu'une même perfection analogue existe *formellement* selon des modes infiniment divers.

Déjà en effet, dans l'ordre créé, la connaissance existe *formellement* dans la sensation et dans l'intellection bien qu'il n'y ait entre les deux aucune distance déterminée. Or, les perfections absolues, qui n'impliquent aucune imperfection, ne répugnent pas à exister avec un mode infini. Donc elles peuvent exister *formellement* en deux analogués, infiniment divers l'un de l'autre par leur mode d'être.

Il nous reste à montrer que le mode éminent qui convient en Dieu aux différentes perfections absolues leur permet de s'identifier formellement dans la Déité sans se détruire. Nous avons à l'expliquer, non pas d'une façon positive, ce serait donner l'évidence intrinsèque du mystère, mais d'une façon négative et relative.

*
* *

57° Il ne répugne pas que les perfections absolues s'identifient réellement dans la Déité et y soient pourtant formellement et à l'état pur, car dans la mesure où elles sont purifiées de toute imperfection, elles tendent, chacune selon ses exigences propres, à s'identifier de la sorte. — En d'autres termes, si elles s'identifient dans l'éminence de la raison formelle de Déité, ce n'est pas seulement en vertu des exigences générales de la simplicité divine (*ex communibus*), mais en vertu de l'exigence propre de chacune d'elles (*ex propriis*). Or, rien ne tend de soi à sa propre destruction, mais au contraire à son achèvement. Dès lors cette identification à laquelle ces perfections

tion, et c'est comme le prévoit M. Belmond qu'ils l'ont résolue. L'être, ont-ils dit, ne peut pas être *parfaitement abstrait* (non perfecte præscindit) de ses analogués, car il les contient *actu implicite*. Il ne peut être désessencié au point de n'avoir plus qu'un *sens unique*. Même réduit à exprimer le non-néant, l'être n'est pas *invariablement le même*. Le non-néant est *essentiellement varié*, car Dieu n'est pas non-néant de la même manière que la créature, comme nous l'avons expliqué plus haut.

tendent ainsi formellement, bien loin de les détruire, doit les constituer à l'état pur, état qui ne nous est connaissable ici-bas que négativement et relativement.

Pour le bien entendre, il nous faut condenser en quelques pages ce que S. Thomas et son école enseignent sur les rapports mutuels des attributs de Dieu et sur leur distinction.

On sait que, selon S. Thomas, la pluralité des notions que nous nous formons sur Dieu provient et de la faiblesse de notre esprit qui ne peut comprendre la simplicité de la Déité, et de la souveraine perfection de Dieu qui contient éminemment toutes les perfections absolues[1].

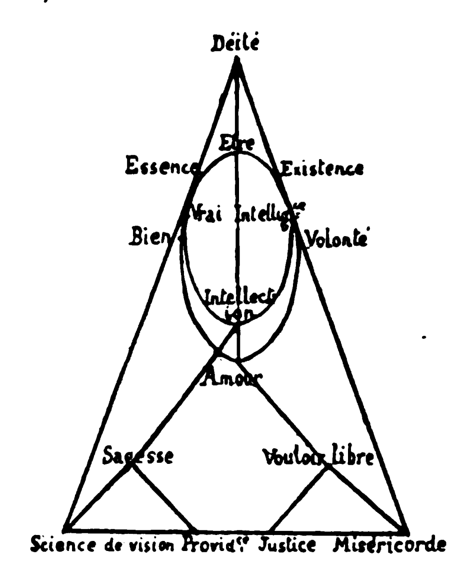
Mais il y a des distinctions qui proviennent uniquement de l'imperfection de notre connaissance. Ce sont celles que nous faisons en Dieu, non pas entre deux attributs de spécificat on différente, mais entre la puissance et l'acte qui ont la même spécification, par exemple entre l'intelligence divine et l'intellection, ou entre la toute-puissance et son acte. C'est ce qui fait dire à S Thomas : « *In Deo salvatur ratio potentiæ*, quantum ad hoc, quod est principium effectus, *non* autem *quantum ad hoc quod est principium actionis*, quæ est divina essentia, *nisi forte secundum modum intelligendi...*» (Ia, q. 25, a. 1 ad 3m). Il n'y a en Dieu rien de potentiel, et donc aucun fondement à une distinction virtuelle entre puissance et acte. S'il nous arrive de faire cette distinction, elle a seulement son fondement dans les créatures qui nous servent à connaître Dieu, mais non pas en Dieu lui-même.

Partant de ce principe, il est facile de classer les perfections divines en trois groupes. Ceux qui ont médité le

1. S. THOMAS in I Sent. d. 2, q. I a 3 « Quod Deus excedat intellectum nostrum est, *ex parte Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam*. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus ; et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re, quæ Deus est, non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istæ conceptiones ei aptentur. »



traité de Dieu de la « *Somme théologique* » de S. Thomas, et les commentaires que nous en ont laissés les grands thomistes comme Cajetan, Bannez, Jean de Saint-Thomas, et aussi Billuart qui les résume, ne seront pas surpris de cette classification que le schéma suivant, déjà expliqué plus haut (nº 45) aidera à mieux entendre.



Trois groupes de perfections divines sont facilement discernables

a) *Les perfections qui ne sont pas virtuellement distinctes les unes des autres*, selon une distinction virtuelle fondée en Dieu[1]. Ce sont d'une part : l'être, l'essence, l'existence, la puissance opérative, l'intellection, le vrai, qui sont écrits sur une même ellipse dans le schéma précédent. Et d'autre part : l'être, l'essence, l'existence, la puissance opérative, le vouloir, le bien, qui sont écrits aussi sur une même ellipse.

b) *Les perfections qui sont virtuellement distinctes les unes des autres, à raison seulement de rapports divers aux créatures actuelles ou possibles.* Ce sont, pour l'intelligence divine : la science de simple intelligence ou connaissance

1. Si l'on parle ici de distinction virtuelle, ce ne peut être qu'une distinction virtuelle *tout extrinsèque*, qui n'a pas de fondement en Dieu, mais seulement dans les créatures, comme nous allons l'expliquer.

des possibles, la science de vision ou connaissance des choses actuelles créées, la Providence qui ordonne et dirige ces choses à la fin dernière de tout l'univers. Dans la volonté divine : l'amour libre de Dieu pour les créatures, qu'il aurait pu ne pas vouloir créer ; la miséricorde ou la volonté de secourir les créatures dans leur misère ; la justice ou la volonté de donner aux créatures ce qui leur est nécessaire pour atteindre leur fin, de les récompenser selon leurs mérites ou de les punir selon leurs fautes.

c) ***Les perfections qui sont virtuellement distinctes les unes des autres indépendamment d'une relation aux créatures actuelles ou possibles.*** Ce sont : l'intellection et le vouloir[1], qui existeraient en Dieu, alors même qu'aucune créature ne serait possible et à plus forte raison réalisée. Dans le schéma qui précède, elles sont écrites sur deux ellipses distinctes. C'est pour ces dernières qu'il est plus difficile d'indiquer comment elles peuvent, sans se détruire, s'identifier réellement dans l'éminence de la Déité.

Nous ne notons ici que les attributs positifs, les seuls dont l'identification en Dieu présente une difficulté. Les perfections négatives ne sont que la négation d'une imperfection (Ia, q. 13, a. 2). Quant à l'infinité et l'immutabilité, ce sont des perfections positives négativement exprimées, qui accompagnent les divers attributs ; c'est ainsi que nous disons : être infini, bien infini, puissance infinie, intelligence infinie, miséricorde infinie, etc. De même l'immutabilité convient à l'être de Dieu, à sa science, à sa providence, à sa volonté, à sa justice, etc. Cette immutabilité se ramène d'ailleurs, comme l'éternité, à la simplicité absolue avec laquelle nous nous efforçons en ce moment de concilier tous les attributs. Quant à la vie, elle est impliquée dans l'intellection et le vouloir.

Examinons comment s'identifient en Dieu les attributs de chacun des trois groupes que nous venons de distinguer.

1. La Vérité divine et le Bien divin ne sont pas virtuellement distincts du côté de l'essence divine, mais selon des rapports divers à l'intelligence divine et à la volonté divine.



*
* *

a) *Les perfections qui ne sont pas virtuellement distinctes les unes des autres* s'identifient sans difficulté, même selon notre mode de connaître. Quelles sont ces perfections ? Ce sont celles qui dans les créatures se distinguent non point par leur raison formelle, mais par la seule potentialité ; en d'autres termes, celles qui ont le même objet formel et se trouvent dans la même ligne. Par exemple, l'essence et l'existence ne se distinguent dans la créature que parce que l'essence est puissance à l'égard de l'existence. De même l'essence et la puissance opérative ; également cette dernière et l'opération, l'intelligence et l'intellection, ou encore la volonté et le vouloir. Il est clair que ces perfections ne sont pas virtuellement distinctes en Dieu ; elles s'identifient en lui, même selon notre mode de connaître[1]. Si en effet elles étaient en Dieu distinctes virtuellement, autrement dit selon une distinction de raison raisonnée fondée dans la réalité divine, il s'ensuivrait qu'il y aurait en Dieu un fondement à concevoir en Lui quelque chose de potentiel, ou d'imparfait ; il y aurait, par exemple, un fondement à concevoir son essence comme puissance par rapport à son existence, son intelligence comme puissance par rapport à son intellection. Dès lors Dieu ne serait plus Acte pur. Comme Il est l'Actualité suprême, pure de toute puissance, de toute imperfection, rien en Lui ne nous fonde à concevoir son essence en puissance à l'existence, à l'opération ou à quoi que ce soit.

Telle est la doctrine de saint Thomas, comme on peut s'en rendre compte par le traité de Dieu de la *Somme*

1. On peut admettre cependant ici une *distinction virtuelle extrinsèque*, en tant que l'actualité pure de Dieu équivaut éminemment à la puissance et à l'acte distincts dans l'ordre créé. Mais on voit alors que le fondement de cette distinction et *tout extrinsèque* à Dieu, il ne repose pas sur les raisons formelles des perfections distinguées, mais sur leur mode créé qui ne saurait être en Dieu. *Cf.* Ia, q. 25, a. 1 ad 3m et P. Gredt *Metaphysica*, p. 196-197.

théologique, où il a institué des articles spéciaux pour identifier certaines perfections divines, mais non point toutes. Il a établi qu'il y a en Dieu Acte pur, identification de l'essence et de l'existence, et aussi de l'essence existante (sujet) avec l'intelligence, l'intellection et l'essence divine objet de cette intellection ; également de l'essence existante avec la volonté et le vouloir. — *Essentia et esse sunt idem*, Ia, q. 3, a. 4. — « Cum Deus nihil potentialitatis habeat sed sit actus purus, oportet, quod in eo *intellectus* (faculté) *et intellectum* (objet) *sint idem omnibus modis*, Ia, q. 14, a. 2, et quod *ipsum ejus intelligere* (acte) *sit ejus essentia et ejus esse* (sujet-objet), Ia, q. 14, a. 4, et q. 54, a. 1 et 2. *Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle*, Ia, q. 19, a. 1. — « In Deo salvatur *ratio potentiæ*, quantum ad hoc est principium effectus, *non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quæ est divina essentia* », Ia q. 25, a. 1 ad 2 et ad 3. S. Thomas, au contraire, n'a jamais fait d'article pour identifier de la sorte l'intellection divine et le vouloir divin. Il reconnaît entre eux une distinction virtuelle intrinsèque qu'il n'admet pas entre les perfections précédentes.

Plusieurs thomistes ont condensé cette doctrine en la proposition suivante : « Illæ solæ perfectiones in Deo virtualiter distinguuntur quæ in creaturis distinguuntur non ex sola potentialitate (ut essentia et esse, vel intelligentia et intellectio), sed ex sua ratione formali seu objecto formali, et ideo ad diversas lineas pertinent (ut intellectus et voluntas)[1]. »

1. Cf. JOANN. A S.-THOMA in Iam, q. 14, disp. XVI, a. 2, nos 19, 20, 28, 33, et BILLUART, *De Deo*, dissert. II, a. 1, éd. in-8o de Lyon, p. 41, 42, 47, 48 et dissert. V, a. 1, *dico* 2o, p. 155. — Plus haut no 49 nous avons montré que telle est aussi la conclusion des SALMANTICENSES, de GONET. — CONTENSON, *de Deo* l. I, diss. II, c. II spec. II, admet qu'il n'y a pas de distinction virtuelle entre l'intelligence et l'intellection divine, mais, contre plusieurs thomistes, il croit devoir en admettre une entre l'intelligence divine et son objet premier l'essence divine. BILLUART, *de Deo*, diss. II, a. 1, § IV, obj. 3a, résume l'enseignement plus commun des thomistes, en écrivant : « Objectum in omni intellectione petit uniri intellectui, et quo perfectior est intellectio eo perfectior est unio. Unde intellectio divina ratione suæ infinitatis et summæ actuali-



De l'identification réelle et formelle des perfections de ce premier groupe va dépendre celle des attributs des deux groupes suivants. Mais dès maintenant nous y trouvons la solution de deux prétendues antinomies : α la dualité du sujet et de l'objet essentielle à toute connaissance est inconciliable avec la simplicité divine ; β l'immutabilité absolue est contraire à la vie divine qui suppose un devenir comme toute vie.

α. La première de ces deux antinomies a été formulée par Plotin et reprise par Fichte. Plotin déclare l'Un supérieur à l'intelligence parce que l'intelligence implique la dualité du sujet et de l'objet. Pour la même raison, Fichte se refuse à admettre un Dieu personnel, conscient. Spencer reconnaît que nous sommes obligés d'attribuer à Dieu la connaissance et en même temps de la lui refuser parce qu'elle implique une dualité contraire à la simplicité divine. S. Thomas s'est posé cette difficulté Ia, q. 14, a. 2, 1a et 2a objectio. Il répond : ne cherchons pas en Dieu la dualité du sujet intelligent et de l'objet intelligible, car elle ne provient que de la potentialité de l'un et de l'autre. Déjà en nous le sensible (ou plutôt le senti) en acte est le sens en acte, et l'intelligible (ou plutôt l'intelligé) en cte est l'intelligence en acte ; notre intelligence s'identifie avec son objet en tant qu'il est actuellement *connu* (intentionaliter vel repræsentative), si elle reste distincte de lui comme *être* (entitative), c'est que l'un et l'autre sont en puissance et non pur acte, « secundum hoc tantum sensus vel intellectus *aliud* est a sensibili vel intelligibili, *quia utrumque est in potentia* ». Ia, q. 14, a. 2.

En effet l'homme est *intelligent* dans la mesure où il est immatériel (Ia, q. 14, a. 1), dans la mesure où sa forme, son âme, domine la matière, l'espace et le temps, et lui permet

---

tatis, in tantum devenit gradum perfectionis eminentiæ et simplicitatis ut identificetur cum suo objecto, *sine virtuali distinctione fundata in re.* Ita expresse S. THOMAS, Ia, q. 14, a. 2, ubi dicit quod « *cum Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint omnibus modis idem* », ergo nec virtualiter distincta. » Cette thèse n'oblige pas d'ailleurs à soutenir que l'intellection divine soit le constitutif formel de l'essence de Dieu.



de connaître non pas seulement tel être particulier et contingent, existant *hic et nunc*, mais l'*être*. Et comme l'homme n'est pas l'être, l'intelligence n'est en lui qu'une *puissance* ou faculté relative à l'être, intentionnelle, capable de se le représenter. Elle est un accident de la catégorie qualité, et l'intellection humaine n'est qu'un acte accidentel de cette puissance.

De même l'objet de l'intelligence humaine n'est *intelligible* qu'en puissance dans les choses sensibles ; aussi devons-nous nous en faire une idée, une similitude intellectuelle, qui nous le rende intelligible en acte. De cette double potentialité de notre intelligence et de l'intelligible qui lui est proportionné naît la dualité du sujet et de l'être ; notre intelligence s'identifie dans son acte avec son objet en tant qu'il est *connu*, mais reste distincte de lui en tant qu'*être*. Et la vérité est la conformité du jugement avec l'être jugé, en tant précisément qu'il est distinct du jugement. « Veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est. » Ia, q. 16, a. 5[1].

Dieu, qui est l'Etre même subsistant, doit être *intelligent*, lui aussi, dans la mesure où il est immatériel (Ia, q. 14, a. 1), et comme, par définition, il est indépendant non seulement de toute limite matérielle et spatiale, mais encore de toute limite d'essence et de toute potentialité, il est souverainement intelligent, et son intelligence ne saurait être une faculté ou puissance relative à l'être, mais elle est l'*intellection même* (ipsum intelligere subsistens).

1. C'est ce qui ne nous permet pas d'admettre la thèse soutenue par M. A.-D. Sertillanges dans son *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 182 : « La vérité n'est pas, directement, un rapport de nous aux choses ; c'est un rapport de nous à nous, en correspondance d'équation avec les choses. Le sujet de la vérité, c'est le jugement, et le jugement est tout entier en nous, au lieu que l'appréhension simple a l'un de ses termes en nous, l'autre au dehors. La relation *vérité* est donc une relation purement intérieure. » « Cette conception de la vérité est peu connue, dit l'auteur, même de ceux qui font profession de thomisme. Elle est pourtant de grande conséquence, car elle implique, au regard de la connaissance intellectuelle, une dose de subjectivité qui peut couper les voies au subjectivisme. » Nous pensons au contraire qu'elle lui ouvre les voies, qu'elle porte à méconnaître dans l'intelligence créée la dualité essentielle du sujet et de l'objet, dualité qui ne disparaît qu'en Dieu.



Comme, par ailleurs, Dieu est *intelligible* aussi dans la mesure où il est immatériel, il est l'être à l'état de suprême intelligibilité, il n'a pas besoin de se faire une idée de lui-même pour se rendre intelligible en acte, il est *de soi* et dès toujours non seulement actuellement connaissable, mais *actuellement connu* ; sans quoi il ne serait pas acte pur dans l'ordre d'intelligibilité. Dès lors l'intellection divine s'identifie avec l'essence divine non seulement en tant que *connue* (intentionaliter), mais en tant qu'*être* (entitative). Sans la moindre antinomie, l'intelligence et l'essence divines s'identifient en un pur éclair intellectuel éternellement subsistant. — Par suite, on ne saurait virtuellement distinguer en Dieu l'être et le vrai, puisque l'être divin n'est pas seulement conforme à l'intelligence divine, mais ne fait plus qu'un avec elle[1].

Il y a donc identification absolue, sans distinction virtuelle[2], de l'essence divine existante (sujet pensant) avec l'intelligence (puissance opérative), l'idée (déterminant cognitionnel), l'intellection, (acte de connaissance) et l'essence divine connue ou vérité première (objet). Admettre ici une distinction virtuelle, ce serait dire qu'une de ces perfections divines peut être conçue comme potentielle, *cum fundamento in re*, avec fondement dans la réalité divine elle-même.

Le vouloir ou l'acte d'amour par lequel Dieu s'aime nécessairement lui-même est-il virtuellement distinct de l'essence divine qui est à la fois son sujet et son objet ? Non ; il en est de même du vouloir et de l'intellection. La volonté divine ne peut être conçue comme une puissance ou faculté, elle

1. Cf. S. Thomas, Ia, q. 16, a. 5 : « Veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem, ut est ; et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. *Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere* ; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus ; et ipse est suum esse et suum intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas. »

2. Si l'on peut parler ici d'une distinction virtuelle, c'est seulement d'une distinction virtuelle *extrinsèque*, fondée non en Dieu, mais dans les créatures.

s'identifie avec l'essence divine (sujet) et avec son acte d'amour[1] ; par ailleurs l'objet de cet acte est le souverain bien qui est de soi et dès toujours non pas seulement aimable, mais actuellement aimé[2] ; s'il en était autrement, il lui manquerait quelque chose comme acte pur dans l'ordre du bien. Enfin cet objet premier de l'amour divin n'est pas virtuellement distinct de l'essence divine (sujet), car cette essence est de soi la plénitude de l'être, et cette plénitude est la définition même du bien. Aussi dit-on que Dieu est bon ou le bien par son essence. « Deus est bonus per suam essentiam. » Ia, q. 6, a. 3.

β. La seconde antinomie qui peut se résoudre par l'explication de ce premier goupe de perfections divines est celle relative à la *vie divine* qu'on déclare contraire à l'immutabilité absolue. Toute vie semble en effet impliquer un devenir. — S. Thomas n'a pas manqué de se poser cette objection dans la question de la vie divine, Ia, q. 18, a. 3, 1a et 2a obj. ; il répond : « Sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita est suum vivere, et propter hoc sic vivit, quod non habet vivendi principium. » L'acte d'intellection représente le plus haut degré de la vie, puisqu'on distingue la vie végétative, sensitive et intellectuelle. La vie intellectuelle dans les créatures implique un certain devenir parce que leur intelligence n'est qu'une faculté relative à l'être, et qu'elle doit chercher son objet en dehors d'elle, *ab extrinseco.* Pour autant, elle est une vie *imparfaite*, car ce qui caractérise la vie, c'est l'*immanence* (motus ab intrinseco). Si, au contraire, l'intellection pure s'identifie en Dieu avec le pur être toujours connu, il s'ensuit que la vie divine est la vie par excellence *absolument immanente* et du côté du sujet et du côté de l'objet, et par suite elle est absolu-

1. S. Thomas, Ia, q. 19, a. 1 : « Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle. » — « Utrumque enim, notat Cajetanus, est actus secundus et immanens, etc. »

2. S. Thomas, Ia, q. 19, a. 1, ad 2 : « Voluntas in nobis. . . non solum appetit quæ non habet, sed etiam amat quod habet et delectatur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quæ *semper habet bonum, quod est ejus objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam,* ut dictum est. »

ment *immobile et simple*, mesurée par l'*éternité* et non par le temps, qui n'est que la mesure du mouvement. Le devenir n'est dans la vie qu'une imperfection, l'imperfection de l'être instable qui tend vers ce qu'il n'a pas encore, ou qui perd ce qu'il avait ; la vie qui implique devenir est une vie qui ne fait que naître et qui est aussi mélangée de mort ; la vie pure de toute imperfection est éternelle, une, indivisible, immuable d'une immutabilité qui n'est pas une privation de mouvement, comme l'inertie, mais la négation du mouvement ou de l'instabilité. C'est la *stabilité absolue* d'une connaissance et d'un amour subsistants qui sont de soi et de toute éternité tout ce qu'ils peuvent être, sans possibilité de progrès ou de déperdition. L'antinomie véritable consisterait au contraire à poser en Dieu le progrès qui implique essentiellement l'imperfection, la privation de ce que l'on cherche à acquérir.

Notre conclusion se vérifie donc sans difficulté pour les perfections de ce premier groupe : dans la mesure où elles sont purifiées de toute potentialité ou imperfection, elles tendent à s'identifier réellement non seulement selon les exigences générales de la simplicité divine (*ex communibus*), mais selon les exigences propres de chacune d'elles (*ex propriis*). Dès lors cette identification à laquelle elles tendent ainsi formellement, bien loin de les détruire, doit les constituer à l'*état pur*. L'être et l'intelligence sont donc formellement en Dieu, tout en s'identifiant absolument en Lui. C'est, dans ce mystère, le côté qui nous est le plus accessible, puisque pour ce premier groupe l'identification s'impose, pour notre mode même de connaître, par l'impossibilité d'admettre ici une distinction virtuelle intrinsèque qui entraînerait une potentialité en Dieu.

*

* *

b) *Les perfections* du second groupe sont celles *qui se distinguent entre elles virtuellement, à raison seulement de*



rapports divers[1] *aux créatures actuelles ou possibles.* Ce sont les vertus intellectuelles les unes à l'égard des autres, et également les vertus de la volonté.

Il y a en Dieu un seul acte d'intellection, unum intelligere subsistens, qui a pour objet premier l'essence divine, vérité première ; en cet acte unique on ne peut introduire aucune distinction virtuelle du côté de Dieu ; mais selon divers rapports aux choses créées, il se distingue virtuellement en *science* des créatures *possibles* (*ou de simple intelligence*), science des créatures *actuelles*, qui dans le temps ont été, sont ou seront (*science de vision* qui suppose le décret libre qui appelle à l'existence ces créatures), et *providence* ou prudence divine qui ordonne et dirige toutes choses vers a fin dernière de l'univers.

Il est clair qu'une distinction virtuelle de ce genre, puisqu'elle se prend seulement de rapports divers aux créatures, ne saurait être contraire à l'absolue simplicité de Dieu. Comme le dit Jean de Saint-Thomas[2] : « Sapientia, scientia, aliquando sumuntur pro ipso intelligere in tota sua latitudine, et sic idem est sapientia quod intelligere et esse Dei. Aliquando sumuntur pro speciali modo intelligendi, secundum quod sapientia dicit cognitionem per altissimas causas, scientia per inferiores, prudentia cognitionem gubernativam, et sic distinguuntur tanquam virtutes quædam intellectuales et attributa divina (D.Thom. in I dist. 39, q. 2, a. 1). *Et sic distinguuntur non ex diversa ratione formali cognoscendi, hæc enim est una et eadem in cognitione divina, sed secundum quod importatur diversa connotatio et respectus ad objecta cognita terminative.* » Item Billuart, *De Deo* dissert. V, art. II, § III.

Il faut en dire autant des distinctions virtuelles qui existent dans le vouloir ou l'amour divin entre le vouloir nécessaire et le vouloir libre, et dans ce dernier entre la

1. C'est là une façon abrégée de parler ; car il vaudrait mieux dire : *à raison de rapports divers des créatures à Dieu,* puisqu'il y a relation réelle de la créature à Dieu, et seulement relation de raison de Dieu à la créature. Cf. I a, q. 13, a, 7, *de Veritate,* q. 3, a. 2 ad 8.

2. In Iam, q. 14, disput. XVI, art. 2, nº 41.



Miséricorde et la Justice. Ces distinctions virtuelles ne sauraient être contraires à la simplicité absolue de Dieu, puisqu'elles se prennent seulement de rapports divers aux créatures.

En effet, comme le dit S. Thomas, *C. Gentes*, l. I, c. LXXXII: « La volonté de Dieu par un seul et même acte se veut elle-même et veut les choses créées, mais son rapport à elle-même est nécessaire et naturel, tandis que son rapport aux créatures est seulement un rapport de convenance, non nécessaire, non naturel, mais libre[1]. »

Nous examinerons plus loin (nº 63) l'antinomie que l'agnosticisme prétend découvrir entre la liberté et l'immutabilité divines, comme si l'acte libre divin ajoutait en Dieu quelque chose de contingent et de défectible.

Il suffit pour l'instant de noter la réponse que fait S. Thomas à cette objection, Ia, q. 19, a. 3, ad 4m : « L'acte libre n'est pas en Dieu quelque chose de défectible, car il n'est autre que l'acte unique de la volonté par lequel Dieu s'aime nécessairement pour autant que cet acte a un rapport non nécessaire aux choses créées, et la défectibilité n'existe que du côté de la créature, qui peut ne pas être voulue, parce que sans elle Dieu possède déjà le souverain Bien qui est lui-même. »

La difficulté des agnostiques provient de ce qu'ils considèrent l'acte libre divin comme l'acte libre humain, sans s'élever jusqu'à la notion analogue de liberté commune à Dieu et à la créature intellectuelle. Notre liberté n'est que l'indifférence dominatrice d'une *puissance* ou faculté à l'égard des biens particuliers, et cela parce que notre volonté n'est pas le bien même, mais seulement une faculté relative au bien. Il s'ensuit que l'acte libre humain est un accident défectible, qui se surajoute à la faculté de vouloir. — La liberté divine, au contraire, est l'*indifférence dominatrice non point*

1. « Voluntas Dei *uno et eodem actu* vult se et alia, sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis, habitudo ejus ad alia est secundum convenientiam quamdam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. » *C. Gentes*, I, c. LXXXII.



d'une puissance, mais d'un pur acte d'amour subsistant ; il s'ensuit que la défectiblité n'existe plus que du côté des biens particuliers ou des créatures, qui peuvent ne pas être voulues par Dieu, puisqu'il possède déjà, sans elles, le Souverain Bien qui s'identifie avec son Amour toujours actuel éternellement subsistant.

La distinction virtuelle que nous admettons dans la volonté divine entre l'amour nécessaire et l'amour libre n'est donc pas inconciliable avec l'absolue simplicité de Dieu. Cette distinction se prend seulement de rapports divers aux créatures, et l'on voit que l'acte nécessaire de volonté et l'acte libre, s'ils sont purifiés de toute potentialité ou imperfection, tendent, selon leurs exigences propres, à s'identifier dans un seul et même acte. La liberté, bien loin d'être détruite, existe donc formellement et à l'état pur dans cette identification.

Il en est de même de la *Miséricorde* et de la *Justice*. Dans l'acte libre d'amour elles se distinguent virtuellement selon divers rapports aux êtres créés. La Miséricorde est, en effet, la volonté de secourir les créatures dans leur misère (Ia, q. 23, a. 3) ; la Justice est la volonté de leur donner ce qui leur est nécessaire pour atteindre leur fin, et aussi de les récompenser selon leurs mérites ou de les punir selon leurs fautes. La Justice vengeresse, qui semble aux agnostiques inconciliable avec la Miséricorde, procède pourtant comme elle d'un seul et même amour du souverain Bien, ainsi que l'explique S. Thomas, Ia, q. 23, a. 5 ad 3. Le souverain Bien en effet a deux propriétés essentielles et subordonnées : 1° il est souverainement diffusif de soi : c'est le principe de la Miséricorde, et 2° il a un droit impérieux et imprescriptible à être aimé par-dessus tout, c'est le principe de la Justice vengeresse. Cette dernière s'exerce à l'égard de ceux qui ont délibérément méprisé le Bien et l'Amour dont les exigences sont aussi douces qu'elles sont absolues. Comme Dante nous le fait lire sur la porte de l'enfer, la sainte haine du mal qui a créé ce lieu de supplices n'est qu'un aspect de l'Amour du



Bien[1]. Et, si obscur et si terrible que soit ce mystère, nous en voyons assez pour dire que ce n'est pas avec la Miséricorde que cette sainte haine est inconciliable, c'est avec l'indulgence coupable ou le libéralisme qui provient de l'indifférence à l'égard de Dieu, et qui n'est autre qu'un manque d'amour.

La Miséricorde, du reste, l'emporte sur la Justice, car Dieu ne doit rien à la créature qu'à raison de ce qui existe en elle ; et en fin de compte ce qui existe en elle lui vient de Dieu et lui a été donné par pure bonté, par un amour absolument gratuit. — L'influence de la Miséricorde est ainsi plus profonde que celle de la Justice ; elle s'exerce même à l'égard des damnés, dont elle tempère les châtiments ; si la seule justice agissait autant que l'ont mérité les réprouvés, ils souffriraient plus encore. **Ia.** q. 21, a. 4 et ad 1.

Pour que ce mystère de la conciliation de la Justice et de la Miséricorde ne soit pas pour nous un scandale, Dieu a voulu librement nous montrer comment ces deux perfections, bien loin de se détruire en s'unissant, ne trouvent la réalisation de leurs suprêmes exigences que dans cette union. Par la mort sur la croix du Verbe fait chair, « la miséricorde et la vérité se sont rencontrées, la justice et la paix se sont embrassées » (Misericordia et Veritas obviaverunt sibi, Justitia et Pax osculatæ sunt). Ps. 84, v. 12.

Dieu le Père, en exigeant du Christ Jésus, par sa justice, une satisfaction infinie comme l'offense, lui demandait le plus héroïque des actes d'amour. Et en l'envoyant ainsi pour notre salut à l'ignominie glorieuse de la mort de la Croix, Il manifestait l'infinité de son propre amour pour le souverain Bien, pour le Christ et pour nous. Qu'est la sublimité de la Croix, sinon l'harmonie des perfections en apparence les plus opposées, l'union des suprêmes exigences de la Justice et de l'Amour ?

1. Giustizia mosse il mio alto fattore :
Fecemi la divina Potestate,
La somma Sapienza ed il primo Amore.

Vexilla Regis prodeunt,
Fulget Crucis mysterium
Quo carne carnis Conditor
Suspensus est patibulo.

Les protestants libéraux, qui ne veulent plus voir dans la passion de Notre-Seigneur qu'une manifestation de l'amour de Dieu pour nous, et non point une exigence de sa justice, outragent l'Amour qu'ils prétendent vouloir sauvegarder. Ils ne comprennent pas que, dans la mesure où il se purifie de toute imperfection, l'amour identifie en soi miséricorde et justice. Il est aussi absolu, impérieux et fort qu'il est doux et compatissant. Cette douceur et cette miséricorde seraient fausses et n'auraient plus rien de divin, si elles ne s'identifiaient pas, en Dieu[1], avec les saintes exigences dont la justice est l'expression. Nous sommes loin « du Dieu bonasse que le monde aime à se forger, et que Bossuet nomme quelque part une idole[2] ».

« Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus æmulatio ; lampades ejus lampades ignis atque flammarum. Aquæ multæ non potuerunt extingere charitatem, nec flumina obruent illam. » (*Cantique des Cantiques*, VIII, 6). — L'amour est fort comme la mort ; sa sainte haine du mal est inflexible comme l'enfer, ses ardeurs sont des ardeurs de feu, une flamme de Jéhovah. Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour, ni les fleuves le submerger. — S. Thomas, dans son commentaire sur ce passage, écrit : « L'amour est fort comme la mort, parce que comme elle il sépare l'âme du corps, chez celui qui meurt par amour comme le Christ. L'excès de l'amour est dur comme l'enfer, parce que les douleurs qu'il a porté le Christ à endurer furent semblables à celles de l'enfer. Le torrent des tribulations

1. Nous disons « en Dieu », car en Lui cette identification est nécessaire, tandis que « ad extra » elle est libre en un sens. C'est librement que Dieu a voulu nous racheter par la mort de Notre-Seigneur; il aurait pu nous sauver en nous remettant nos fautes sans exiger de satisfaction, mais la manifestation de son amour pour nous n'eût pas été aussi éclatante : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* JOAN., III, 16.

2. Mgr GAY, *Vertus chrétiennes*, ch. de la foi, à propos de la sainteté de Dieu.



et des peines ne peut pas éteindre l'amour. » A ce degré éminent, que connaissent en union avec le Crucifié certaines âmes victimes, Miséricorde et Justice ne font plus qu'un ; et c'est ici-bas la plus haute participation de l'Amour infiniment saint qui est en Dieu.

Quant à la permission du mal, elle ne saurait être inconciliable avec la souveraine bonté et la toute-puissance, puisque, comme le dit saint Augustin, « Dieu n'a permis le mal que parce qu'il est assez bon et assez puissant pour tirer le bien du mal même[1] ». « Il appartient donc, ajoute S. Thomas[2], à l'infinie bonté de permettre le mal pour en tirer un plus grand bien, l'héroïsme des martyrs par exemple. » Par ailleurs, « les créatures sont essentiellement défectibles, et il est naturel que ce qui est défectible défaille quelquefois[3] ». Parmi les biens dont la permission du mal est la condition, il faut compter la manifestation de la Justice, *splendor justitiæ*, le triomphe de la Vérité sur l'erreur, de la Sagesse sur la fausse science, et du Bien sur le mal[4]. Dieu n'est pas tenu d'empêcher, bien qu'il le puisse, la perversité des faux philosophes, il peut même permettre leur volontaire endurcissement ; mais cela même doit servir à sa gloire, et s'il ne peut avoir la revanche de la miséricorde dans des âmes où il n'y a plus aucune velléité de relèvement et qui s'immobilisent dans le mal, il a

1. *Enchiridion*, c. XI. « Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut benefaceret etiam de malo. »

2. Ia, q. 2, a. 3 ad 1 : « Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona. »

3. Ia, q. 48, a. 2 ad 3 : « Ipsa natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt, quandoque deficiant. »

La permission du mal est ainsi *expliquée par les quatre causes*. 1° par la cause *finale* : en vue d'un plus grand bien ; 2° par la cause *efficiente* : Dieu est tellement puissant qu'il peut tirer le bien du mal même ; 3° par la cause *matérielle* : il est naturel que ce qui est défectible défaille quelquefois ; 4° la cause *formelle* de la permission du mal nous apparaît ainsi toute différente de ce qui constitue formellement l'indulgence coupable, qui laisse faire le mal qu'on *devrait* empêcher. Dieu n'est pas tenu d'empêcher la défaillance de la créature naturellement défectible, défaillance dont il tirera un plus grand bien.

4. IIIa, q. 59, *De judiciaria potestate Christi*.

encore la revanche de la justice. Si mystérieuse qu'elle soit, cette permission du mal, loin de s'opposer à l'amour du souverain bien, se subordonne manifestement à lui et à la gloire de Dieu.

Ainsi se résolvent les prétendues antinomies relatives aux attributs de ce second groupe, qui sont virtuellement distincts entre eux selon des rapports divers aux créatures. Ces perfections, dans la mesure où elles sont purifiées de toute potentialité ou imperfection, tendent *ex propriis*, selon les exigences propres de chacune d'elles, à s'identifier. Dès lors cette identification, bien loin de les détruire et de leur interdire d'exister *formellement* en Dieu, les constitue à l'état pur.

*
* *

c) Le *troisième groupe* présente plus de difficulté. Il comprend *les perfections qui se distinguent virtuellement entre elles, indépendamment de toute relation aux créatures*. Ce sont *l'intellection* et le *vouloir*, qui existeraient en Dieu alors même qu'aucun être créé ne serait possible.

Dans les créatures intellectuelles, ces perfections se distinguent non pas seulement par la potentialité, comme par exemple l'intelligence et son acte l'intellection, mais par leur raison formelle elles appartiennent à deux lignes distinctes. Il faut donc reconnaître entre elles une distinction virtuelle. De plus, cette distinction est indépendante de toute relation aux créatures actuelles ou possibles : Dieu par cela seul qu'il est immatériel, pur esprit et en même temps vérité première et souverain bien, se connaît et s'aime nécessairement avant de connaître et d'aimer quoi que ce soit. Comment donc ces deux perfections peuvent-elles exister en Dieu formellement, et pourtant s'identifier dans l'éminence de la raison formelle de Déité, qui est absolument simple ?

C'est ici surtout que l'agnostique dira : Si Dieu est absolument simple, l'intellection et le vouloir ne peuvent



être en Lui que virtuellement. Scot nous presse, au contraire, d'introduire dans la réalité divine sa distinction actuelle-formelle antérieure à la considération de notre esprit, pour pouvoir attribuer formellement à Dieu l'intellection et le vouloir. Si l'on rejette ma distinction, prétend Scot, il est légitime de dire : Dieu connaît par sa volonté, et veut par son intelligence.

Les thomistes répondent[1] : La raison formelle de Déité est tellement éminente qu'elle peut identifier en soi sans les détruire, l'intellection et l'amour. Supérieure à ces deux perfections, elle est pourtant encore formellement intellection et amour selon un mode éminent tout divin que seuls les bienheureux connaissent positivement dans le ciel.

Si mystérieuse que soit pour nous l'identification réelle des perfections de ce troisième groupe, nous pouvons en donner une explication négative et relative. L'intellection et l'amour dans la mesure où ils sont purifiés de toute potentialité ou imperfection tendent, eux aussi, à s'identifier, non pas seulement selon les exigences générales de la simplicité divine (*ex communibus*), mais selon leurs exigences propres (*ex propriis*). En effet, comme nous l'avons montré en parlant du premier groupe de perfections, l'intellection divine et l'amour divin ne sont pas virtuellement distincts de l'essence divine qui est leur commun sujet et leur commun objet[2]. L'intellection divine s'identifie sans distinction virtuelle avec son objet, l'essence divine ou vérité première ; l'amour divin s'identifie de même avec l'essence selon la raison de souverain bien ; par ailleurs ils s'identifient l'un et l'autre avec l'essence divine comme

1. Cf. CAJETAN in Iam, q. 13, a. 5, et q. 39, a. 1.
2. Si l'on parle ici parfois de distinction virtuelle, ce ne peut être, avons-nous dit, qu'une *distinction virtuelle tout à fait extrinsèque*, dont le fondement n'est pas en Dieu, puisqu'il est acte pur, mais dans la créature composée de puissance et acte. — C'est pourquoi dans le schéma qui précède nous avons figuré sur une même ellipse l'intellection divine et l'essence divine qui est son sujet et son objet ; sur une autre ellipse, qui coïncide partiellement avec la première, figurent la volonté divine et l'essence divine qui est son sujet et son objet.



sujet pensant et aimant. Ne sommes-nous pas ainsi amenés à dire : Deux perfections virtuellement distinctes entre elles, mais qui ne sont pas virtuellement distinctes d'une troisième qui est leur commun objet et sujet, tendent à s'identifier réellement en cette même troisième[1] ? Et comme elles y tendent selon leurs exigences propres, objectives et subjectives, cette identification ne saurait les détruire ; elles y subsistent donc formellement et explicitement d'une façon mystérieuse, dont la connaissance positive nous est ici-bas inaccessible. Ce qui pourrait empêcher cette identification de l'intellection et de l'amour, ce serait seulement une opposition de relation, mais cette opposition n'existe qu'entre les Personnes divines, et seule la révélation peut nous la faire connaître. « In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio. » Concile de Florence (Denzinger, 703).

Dès ici-bas du reste la contemplation surnaturelle, qui procède du plus élevé des dons du Saint-Esprit, le don de Sagesse, est une science savoureuse (sapida scientia) de Dieu, vivifiée par la charité, un simple regard tout pénétré d'admiration et d'amour (IIa IIæ, q. 45). Cela nous fait soupçonner ce que peut être en Dieu l'identification de la pensée et de l'amour. En s'unissant ainsi, loin de se détruire, ils se renforcent, et là seulement ils sont à l'état pur, dégagés de toute imperfection. L'intelligence y est vivante et aimante, l'amour y est toujours pénétré de sagesse, si libre que soit son bon plaisir.

Ainsi se vérifie pour les trois groupes de perfections divines le principe que nous avions énoncé contre l'agnosticisme de Maimonide et le formalisme de Scot : il ne répugne

1. L'intellection et le vouloir divins s'identifient dans *l'essence divine*, non pas telle nous la concevons, comme l'*Etre* même subsistant, *mais telle qu'elle est en soi*, selon la raison éminente et tout intime de *Déité*. C'est pourquoi les thomistes disent, et la plupart des théologiens avec eux : « *Essentia Dei*, si sumatur *prout est a parte rei*, continet omnia attributa *formaliter explicite*. Si autem sumatur pro constitutivo essentiali secundum nostrum modum concipiendi, continet illa *formaliter* sed *implicite* tantum et confuse. » BILLUART, *de Deo*, diss. II, a. 2.



pas que les perfections absolues s'identifient réellement dans l'éminence de la raison formelle de Déité et y soient pourtant, non pas seulement d'une façon virtuelle, mais formellement et à l'état pur. Nous n'avons pas de ce mystère l'évidence intrinsèque que possèdent les bienheureux dans le ciel ; elle est ici-bas l'objet d'un désir naturel conditionnel et inefficace, et aussi d'un désir surnaturel, efficace et absolu. Mais si nous n'avons pas cette évidence intrinsèque, nous avons tout au moins montré : 1° qu'il y a là dans cette identification des attributs divins non pas une antinomie, mais un mystère ; et 2° de ce mystère nous avons pu fournir une explication négative et relative. Nous évitons de la sorte l'agnosticisme sans porter atteinte, comme semble bien le faire le formalisme de Scot, à l'absolue simplicité de Dieu. Notre thèse est celle du *réalisme modéré* (ou du conceptualisme réaliste), les deux autres représentent l'opposition séculaire du nominalisme et du réalisme exagéré[1].

Telle est la solution de l'antinomie fondamentale qu'on nous reproche, et le principe de solution des autres.

Pour terminer, signalons les difficultés, insolubles selon les thomistes, que laissent subsister le formalisme de Scot et la conception assez voisine que se fait Suarez de l'unité requise pour l'analogie.

*
* *

58° Les difficultés que laissent subsister les conceptions scotiste et suarézienne des noms divins. — C'est à regret que nous insistons ici sur les divergences des écoles théolo-

1. Dans le *Saint Thomas d'Aquin* de M. A.-D. Sertillanges, au ch. du t. Ier, p. 183, qui est consacré à notre connaissance analogique de Dieu, nous regrettons de ne pas voir exposée la différence profonde qui sépare la doctrine de saint Thomas de l'agnosticisme de Maimonide, si souvent combattu par lui. On ne voit pas assez, dans ce chapitre, comment les perfections absolues conviennent à Dieu non seulement d'une façon éminente, mais aussi d'une façon formelle.



giques ; nous n'avons aucun goût pour les polémiques entre théologiens : elles ont été trop longues, trop violentes, parfois trop humaines. N'avons-nous pas aujourd'hui assez d'adversaires communs contre lesquels nous devons nous unir pour la défense de la foi et le bien des âmes ? Si nous ajoutons ce chapitre, c'est que la grande doctrine de saint Thomas sur les noms divins a été parfois mal comprise et plus ou moins confondue soit avec le formalisme de Scot qui s'est constitué en opposition avec elle, soit avec les essais proposés par Suarez. C'est une nécessité pour nous de noter ces divergences, pour montrer le vrai sens et toute la portée de la pensée du Docteur angélique.

Chez Scot la doctrine de l'univocité de l'être et celle de la distinction actuelle-formelle des attributs divins sont étroitement connexes.

Il entend prouver l'univocité de l'être : 1° parce qu'on peut être certain qu'il y a de l'être et douter de la distinction de Dieu et du monde ; dans ce cas on a un concept certain de l'être, mais non point de Dieu ni de la créature ; c'est donc, pense-t-il, que nous abstrayons parfaitement l'être de l'être créé ou de l'être divin, et que ce concept ainsi abstrait est absolument un ; 2° les démonstrations de l'existence de Dieu et de ses attributs, pour ne pas comporter quatre termes, supposent un moyen terme qui convienne univoquement à Dieu et aux créatures ; 3° s'il en était autrement, Dieu ne serait pas connaissable par un concept simple, abstrait des choses sensibles. Et Maimonide aurait raison[1].

1. Tels sont en abrégé les principaux arguments de Scot, in I, dist. III, q. 1 et 3, et dist. VIII, q. 3. — Cajetan les réfute, in Iam, q. 13, a. 5 et plus longuement dans son *de Analogia nominum*, et son commentaire du *de Ente et Essentia*, q. 3 : 1° De ce que le concept analogue d'être ne contient pas explicitement, mais seulement d'une façon actuelle-implicite ou confuse, ceux de Dieu et de la créature, il peut être certain sans que les deux autres le soient. — 2° Dans un syllogisme le moyen terme peut être analogue, l'unité de proportionnalité suffit, comme l'explique Aristote, II *Post. Anal.*, c. XIII et XIV (comm. de saint Thomas, leç. 17 et 19). En effet, le syllogisme est fondé sur le principe de contradiction, et la contradiction consiste à affirmer et à nier un même prédicat d'un même sujet, et non pas à affirmer et à nier un même prédicat univoque,



Selon Scot il existe une *distinction actuelle formelle*, antérieure à la considération de l'esprit, entre les degrés métaphysiques d'un même être ; par exemple en Socrate, entre l'être, la substantialité, la corporéité, l'animalité, la rationalité. Il faut donc bien reconnaître que l'univocité de l'être, ainsi distingué des autres formalités, n'est pas seulement une univocité logique, mais une univocité métaphysique, qui mérite les critiques qu'en ont généralement faites les thomistes Capréolus, Cajetan, Jean de S. Thomas etc.

Le concept d'être étant ainsi supposé univoque, il doit désigner en Dieu *comme* dans la créature une perfection formellement distincte des autres perfections absolues, de la sagesse par exemple. Cette distinction en Dieu *comme* dans la créature doit être antérieure à la considération de

---

d'un même sujet univoque. L'identité s'étend à l'identité de proportionnalité. — 3° Dieu est positivement connaissable pour autant que la créature lui ressemble analogiquement (participative, imitative). — Voir aussi cette réfutation des objections de Scot dans GOUDIN, *Metaphysica*, q. 1, a. 2 ; et dans JEAN DE SAINT-THOMAS, *Logica*, q. 13, a. 5.

Les scotistes objectent encore : « Si in conceptu entis includerentur inferiora, etiam implicite et in confuso, de quocumque prædicaretur ens, prædicarentur inferiora, scilicet Deus et creatura, substantia et accidens. Consequens est falsum : Omne ens esset Deus, creatura, etc... Ergo et antecedens falsum est. »

Goudin répond : « Distinguo majorem : Si ens includeret inferiora *determinate et quasi copulative*, concedo ; *indeterminate et quasi disjunctive*, nego. Ens autem non includit inferiora determinate et conjunctive, ita ut ad rationem entis requirantur omnia inferiora ; sed solum indeterminate et *quasi disjunctive*, in quantum significat aliquem modum essendi, quisquis ille sit. Cum vero descendit ad inferiora, modus ille essendi qui erat indeterminatus, determinatur, alius in Deo, alius in creatura, alius in accidente, alius in substantia. »

Plus brièvement : « illa plura correspondent conceptui entis *ut proportionaliter similia*, sed unumquodque suo modo ».

Ainsi lorsqu'on dit : *Dieu est être*, l'être attribué à Dieu contient éminemment l'être créé qui en est une similitude participée ; et lorsqu'on dit : la créature *est*, l'être attribué à la créature est une similitude participée de l'être de Dieu.

Cette dernière objection scotiste tendrait à montrer que l'analogie de l'être doit aboutir au panthéisme, c'est au contraire l'univocité qui y conduit. La force apparente de cette objection provient de ce que l'être y est encore conçu univoquement, comme chez Rosmini. S'il est univoque et si en outre il contient actuellement et implicitement ses différences, (ce qui d'ailleurs est contradictoire), la contradiction panthéistique doit suivre nécessairement.

notre esprit. Dès lors, selon Scot, la distinction virtuelle des thomistes est insuffisante, comme celle de pure raison des nominalistes, car, dans la réalité divine, la justice serait la même chose que la miséricorde, et il faudrait dire que Dieu punit les pécheurs par sa miséricorde et qu'il leur pardonne par sa justice. Les contradictoires se vérifieraient en Lui. Le Docteur subtil n'accepte pourtant pas la distinction réelle admise par les réalistes absolus et condamnée par l'Eglise. Il conclut donc à l'existence d'une distinction actuelle-formelle, qui n'est ni réelle ni de raison (Ia, dist. VIII, q. 4). L'univocité de l'être semble, en effet, exiger cette conclusion.

Cette conception scotiste se heurte à bien des difficultés. Comme le remarque M. Vacant[1], « quand on étudie les controverses qui portent sur cet objet dans un point particulier, elles paraissent le plus souvent se réduire à une question de mots sans importance. Mais il n'en est plus de même lorsqu'on les envisage dans l'ensemble de la philosophie. » Nous signalerons trois difficultés principales.

1° La distinction actuelle-formelle des attributs divins semble absolument inconciliable avec la *simplicité divine*. — Cette distinction est celle qui existe, selon Scot, entre l'âme et ses facultés et les facultés entre elles. Comment concilier avec l'absolue simplicité de Dieu une distinction du même genre que celle qui existe entre les facultés de l'âme ? — Qu'est, en effet, cette distinction actuelle-formelle ? Si elle n'est pas de raison, elle est nécessairement réelle. Comme le dit M. Vacant[2], après tous les thomistes, « une distinction formelle qui n'est ni réelle ni de raison nous paraît chose contradictoire. Il faut absolument que ce que notre esprit distingue formellement se distingue ou ne se distingue pas *réellement* dans l'objet que nous considérons et qui existe en dehors de notre pensée. Il n'y a pas de milieu. » Pour éviter la distinction réelle il faudrait réduire à une simple question

1. VACANT, *Etudes comparées sur la philosophie de saint Thomas et sur celle de Duns Scot*, Paris, Beauchesne, p. 22.
2. VACANT, *op. cit.*, p. 23.

de mots les arguments de Scot contre S. Thomas. Or, la distinction réelle des attributs divins est manifestement inconciliable avec l'absolue simplicité de la nature divine. Seules les Personnes divines peuvent être réellement distinctes entre elles, à raison de leur opposition de relation, et seule la révélation peut nous le faire connaître. « In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. » Concile de Florence (Denzinger, 703).

2° L'univocité de l'être ouvre la voie au *panthéisme*. — Au même titre que la distinction actuelle-formelle des attributs divins, à laquelle elle est étroitement liée, la doctrine de l'univocité de l'être tient à l'essence du scotisme. Scot prétend bien la prouver, tout en maintenant cependant que l'être n'est pas un genre ; ce qui est, aux yeux des thomistes, une inconséquence, car si l'être est univoque, les modes qui le différencient lui sont nécessairement extrinsèques, comme les différences spécifiques le sont au genre.

Chose étrange, Scot, en certains endroits, sans abandonner l'univocité, maintient l'analogie. Il écrit, par exemple, dans son *De rerum Principio*, q. 1, a. 3, n° 20 : « Circa naturam entis est sciendum, quod unitas entis, accepti largo modo ut continet Creatorem et creaturam, non est unitas generis, sed est unitas analogiæ. » Et le R. P. Mariano Fernandez Garcia, dans l'édition qu'il vient de faire de cet ouvrage[1], explique en note que cette analogie est parfaitement conciliable avec l'univocité scotiste qui implique seulement l'unité nécessaire pour vérifier le principe de contradiction qui interdit d'affirmer et de nier le même prédicat univoque du même sujet. — A cela les thomistes ont toujours répondu : la contradiction consiste à affirmer et à nier un même prédicat d'un même sujet, et non point un même prédicat univoque d'un même sujet univoque. L'identité s'étend à l'identité de proportionnalité, comme l'explique Aristote, *Post. Anal.*, l. II, c. XIII et XIV (comm. de S. Thomas, leç. 17 et 19)[2].

1. *Edition du R. P. Mariano Fernandez Garcia*, O. F. Quaracchi prope Florentiam, 1910.
2. Aristote, après avoir parlé, à propos de la démonstration, du

Plusieurs scotistes, comme M. S. Belmond[1] soutiennent que l'univocité scotiste ne s'oppose pas à l'analogie de S. Thomas ; nous ne demandons pas mieux, et cet effort pour atténuer cette univocité nous est un signe de plus de la vérité de la doctrine thomiste que nous défendons. Il n'en reste pas moins que, la divergence fût-elle réduite à une question de mots, l'expression d'univocité ne peut contribuer qu'à créer une confusion très grande des concepts, comme le montre le P. Petazzi, S. J., dans ses intéressants articles sur ce sujet[2].

De plus, si atténuée soit-elle, l'univocité nous semble absolument inconciliable avec l'analogie, comme nous l'avons montré plus haut. Car enfin, l'univocité admise, *l'être comme être n'est plus essentiellement varié*, il n'implique plus une variété essentielle. Et dès lors comment écarter le danger de confondre l'être de Dieu et celui des créatures ? S. Thomas avait dit, au sujet du monisme absolu de Parménide, qui déclarait toute multiplicité illusoire : *L'erreur de Parménide était de concevoir l'être univoquement comme un genre*[3]. Le philosophe éléate partait en effet de ce principe : *l'être est un*, et, remarquant qu'*en dehors de l'être rien n'est* (præter ens nihil est), il concluait : *L'être ne peut être diversifié ni par lui-même ni par autre chose.* Les modalités qui le différencieraient, lui étant extrinsèques, ne seraient

---

moyen terme univoque, ajoute : « On peut aussi choisir comme moyen terme un analogue, selon une proportion. » Ce que saint Thomas explique en disant : « Ad hoc autem commune analogum, quædam consequuntur propter unitatem proportionis, sicut si communicarent in una natura generis vel speciei. » Par exemple, le terme *principe* est analogue, le syllogisme suivant est pourtant rigoureux : Le principe a une priorité sur ce qui procède de lui. Or, la source est principe du fleuve. Donc elle est avant lui. C'est ainsi que nous pouvons dire : dans la créature l'immatérialité est la raison de l'intelligence, qui a pour conséquence la volonté et la liberté ; il en sera *de même non pas univoquement, mais proportionnellement en Dieu.*

1. *Revue de Philosophie*, 1er août 1912, « L'univocité scotiste ».

2. *Rivista de Filosofia neo-scolastica*, febbr. 1912 : « Univocita od analogia. »

3. S. THOMAS, in *Metaph.*, l. Ier, c. v, leç. IX. *In hoc decipiebatur Parmenides, quia utebatur ente quasi una ratione et una natura, sicut est natura generis. Hoc autem est impossibile.*



rien. C'est la forme la plus accusée du réalisme absolu : l'universel existe comme tel en dehors de l'esprit, l'être universel et l'être divin s'identifient. Et Spinoza, pour être logique avec lui-même, devrait revenir à la position de Parménide, et nier le monde pour l'absorber en Dieu.

Capréolus[1], après avoir déclaré fausse cette doctrine scotiste « scilicet quod ens est univocum Deo et creaturæ », signale tout de suite la conclusion qui, selon lui, en découle : « Ex quo sequitur quod si Deus creat vel annihilat simpliciter asinum, creat vel annihilat seipsum, vel aliquam formalitatem quæ est realiter Deus, scilicet formalitatem entis et substantiæ ». M. Vacant dit de même : « Si nous cherchons à interpréter la pensée de Scot, nous nous trouvons dans l'alternative ou bien de ne voir dans la controverse soulevée qu'une question de mots, ou bien de l'accuser d'ouvrir les voies au panthéisme[2]. » Schwane s'exprime de même dans son *Histoire des dogmes*, t. IV, tr. fr., p. 205, 206, et voit chez Scot « un point de vue diamétralement opposé à celui de S. Thomas ».

Pour comprendre ce rapport de l'univocité de l'être et du monisme, il suffit de méditer les 16 premières propositions rosminiennes qui ont été condamnées en 1887 (cf. Denzinger, nos 1891-1930). Rosmini, en effet, a voulu lui aussi trouver au moins un minimum d'univocité entre Dieu et la créature ; c'est l'erreur qui est le principe de ces 16 premières propositions. Il suffit de citer la 6e. « In esse quod *præscindit* a creaturis et a Deo, quod est *esse indeterminatum*, atque in Deo, esse non indeterminato sed absoluto, eadem est essentia. » D'où dérive la 5e proposition : « Esse quod homo intuetur, necesse est, ut sit aliquid entis necessarii et æterni, causæ creantis, determinantis, ac finientis omnium entium contingentium : atque hoc est Deus. » De plus, si l'être est univoque, les modes qui le différencient (c'est-à-dire les essences créées) doivent lui être extrinsèques comme la différence spécifique l'est au genre, dès

1. *In III Sent.*, dist. V, q. III, § 1 ad 11 um.
2. VACANT, *op. cit.*, p. 25.

lors ces modes ne sont plus de l'être, mais une simple négation, et l'on est conduit à la 12e proposition de Rosmini : « Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitæ realitati limitationem. Esse quod actuat naturas finitas, ipsis conjunctum, est *recisum a Deo.* » Rosmini s'exprime comme si les créatures étaient à Dieu ce que les couleurs sont à la lumière, et même, leurs modalités différentielles n'étant plus rien, c'est au monisme absolu de Parménide qu'il faudrait logiquement aboutir.

3° De là surgit une troisième difficulté : l'univocité de l'être paraît compromettre absolument *la distinction* essentielle et nécessaire *de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel*, que Scot est amené à considérer comme une distinction contingente, dépendant du libre arbitre de Dieu.

En effet, si l'être est analogue, il est certain qu'une intelligence créée ne peut pas connaître par ses seules forces naturelles l'essence divine telle qu'elle est en soi. L'intelligence créée a pour objet propre, naturel, l'être créé qui lui est proportionné, et l'intelligence humaine unie à un corps a pour objet propre, naturel, l'essence des choses sensibles. Nous ne pouvons donc connaître Dieu naturellement que par la similitude analogique qu'Il a mise de lui-même dans les créatures. La connaissance *immédiate* de l'essence divine ne peut être que surnaturelle, elle excède notre objet propre, naturel, et si elle ne répugne pas, c'est qu'elle ne dépasse pas notre objet adéquat : l'être dans toute sa généralité. C'est ce que démontre S. Thomas, Ia, q. 12, a. 4. Dieu est Dieu, la créature est créature. Une créature qui *naturellement* verrait Dieu comme il se voit, devrait avoir la nature de Dieu, elle serait en même temps créée et incréée, ce qui est absurde. Cf. III, *C. Gentes*, c. LII.

Scot, on le sait, s'efforce de ruiner cette démonstration de S. Thomas (cf. Scot in I, dist. 3, q. 3 ; in IV, dist. 49, q. 11, — et Cajetan in Iam, q. 12, a. 4). Pour le Docteur subtil l'objet de notre intelligence c'est simplement l'*être*. L'être pour lui n'est-il pas univoque ? Il se refuse à assigner à l'intelligence humaine un objet naturel proportionné, l'essence des choses sensibles. Et si les thomistes lui ob-



jectent : nous devrions alors dès ici-bas connaître *immédiatement* tous les êtres, y compris Dieu lui-même, Scot répond : « Dans notre *état présent*, il est vrai que notre entendement ne conçoit rien qu'en vertu de concepts tirés des choses matérielles et à l'aide d'images sensibles, mais cela peut être soit une punition du péché originel, soit le résultat d'un accord entre les facultés, qui empêche notre intelligence de rien concevoir sans que notre imagination s'en forme, au même moment, une représentation sensible. Mais cet accord qui existe dans l'état actuel *ne tient pas à la nature de notre entendement*, ni en tant qu'il est entendement, ni en tant qu'il est uni à un corps, d'autant qu'il n'existera plus quand notre corps sera ressuscité glorieux[1]. Par conséquent, quelle que soit *la cause de notre état présent, que ce soit la pure volonté de Dieu, ou une juste punition, ou une maladie de notre esprit*..., ou autre chose, l'objet de notre entendement comme faculté n'est pas seulement l'essence des choses sensibles, mais quelque chose de commun à tous les intelligibles[2]. »

Scot est ainsi conduit à admettre en nous un désir naturel *inné* (et non seulement élicite[3]) de voir Dieu ; ce désir est l'inclination même de notre nature[4]. On ne voit plus dès lors comment ce désir n'est pas efficace et ne constitue pas une exigence.

On conçoit qu'un désir naturel élicite, qui se produit à la suite d'une connaissance, reste inefficace, si cette connaissance est conditionnelle : il serait bon pour nous de

1. Comme si cela ne pouvait pas être un privilège gratuit de l'état glorieux.

2. SCOTUS, I Sent., d. 3, q. 3, nos 24 et 25. « Utcumque igitur sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex mera justitia punitiva, sive ex infirmitate quam causam Augustinus innuit (XV, de *Trinitate*, cap. ult.) : *Quæ causa*, inquit, *cur ipsam lucem acie fixa videre non possis, nisi utique infirmitas ?* et *quis eam tibi fecit nisi utique iniquitas ?* sive, inquam, hæc sit tota causa, sive aliqua alia, saltem non est primum objectum intellectus, ut potentia est, quidditas rei materialis. » Cf. Vacant. *op. cit.*, 17 et 18.

3. Elicite, c'est-à-dire émis à la suite d'un acte de connaissance.

4. SCOT, Prolog. Sent., q. 1, cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Theol.*, q. XII., disp XII, a. 3.

voir Dieu, s'il voulait nous élever gratuitement à cette vision. On évite ainsi l'hérésie de Baïus (Denzinger nº 1021). — Mais comment un désir naturel *inné*, précédant toute connaissance, peut-il être seulement une velléité, comment ne constitue-t-il pas une exigence ? Il est l'inclination même de notre nature ; et si Dieu, comme *auteur de notre nature*, a pu nous donner ce désir, il devrait, en tant qu'il est notre *fin dernière naturelle*, pouvoir le satisfaire, car l'ordre des agents répond à l'ordre des fins. Par suite notre fin naturelle devrait se confondre avec notre fin surnaturelle. On s'explique ainsi que Scot ait nié la nécessité de la lumière de gloire pour la vision béatifique[1], la nécessité de vertus morales infuses[2], et qu'il réduise la surnaturalité de la foi à celle d'un mode qui surélève la foi naturelle[3].

Comme le note M. Vacant, *op. cit.*, p. 15, la distinction du naturel et du surnaturel est donc pour Scot contingente et libre ; « elle dépend d'une détermination arbitraire de Dieu ». Ce qui revient à dire qu'il ne répugne pas qu'une

1. Cf. CAJETAN, in Iam, q. 12, a. 5, nº IX : « Et bene adverte quod Scotus non potest amplius in hac materia sustineri ; » — et nº XII. « Ex his autem patet falsitas opinionis Scoti volentis quod naturale et supernaturale non distinguant res, sed habitudines ad causas activas. »

2. SCOTUS, III, dist. 36, éd. Vives, t. XV, p. 701. Cf. *Cajetan* in Ia IIæ, q. 63, a. 3.

3. SCOTUS, III, dist. 23 : Sicut voluntas perficitur caritate, ita intellectus per fidem ; « quamvis voluntas possit diligere *Deum clare visum ex parte objecti*, non tamen *eo modo* sine charitate et cum charitate,... sicut charitas facit secundum actum perfectiorem, ita et fides. » Cf. article DUNS SCOT du *Dictionnaire de Théol. cathol.* col. 1906, nº 3. On sait que sur ce point Scot est suivi par Molina, *Concordia*, q. 14, art. 13, disp. 7 et 8. Pour eux, fides non est entitative supernaturalis, sed supernaturalis quoad modum. Cf. BILLUART, *Cursus Theol. de Gratia*, diss. III, a. II, § II.

Nous avons exposé la doctrine thomiste sur ce point dans la *Revue Thomiste* janvier 1914, *La Surnaturalité de la foi.*

SUAREZ ne suivra pas Scot sur ce point, mais il admettra pourtant que la puissance obédentielle est active et non passive comme l'enseigne S. THOMAS. Cf. JEAN DE S.-THOMAS in Iam q. 12, disp. XIV, a. 2. nº 11. Ce dernier voit une contradiction dans la puissance obédientielle active de Suarez : elle serait en même temps essentiellement naturelle, comme propriété de la nature, et essentiellement surnaturelle, comme spécifiée par un objet surnaturel. De là viennent beaucoup de divergences entre Suarez et les Thomistes sur les questions de la grâce.



créature connaisse naturellement Dieu comme Dieu lui-même naturellement se connaît. En d'autres termes, il ne répugne pas que Dieu crée une substance surnaturelle ; mais cette substance aurait et n'aurait pas la même nature que Dieu, elle serait ainsi un Dieu créé, un Dieu contingent, ce qui est absurde. La liberté divine ne peut réaliser les contradictoires. Dieu est Dieu, la créature est créature, c'est une des formules du principe d'identité ou de non-contradiction. Aussi les théologiens admettent-ils communément contre Ripalda qu'une substance surnaturelle créée est évidemment contradictoire. (Cf. Billuart, *de Deo*, diss. IV, a. V, § IV.)

De ce contingentisme qui détruit la nécessité des essences finies, Scot a déduit que seuls nos devoirs envers Dieu sont nécessaires, mais que nos devoirs envers nous-mêmes et nos semblables sont contingents ; Dieu aurait pu les vouloir autres qu'ils ne sont (III, d. 37). La nécessité de la loi naturelle se réduit ainsi à la morale religieuse. En vertu du même principe contingentiste, Scot déclare qu'on ne peut démontrer l'immortalité de l'âme, car il se peut, dit-il, que l'âme soit immortelle non par nature, mais par miracle (Id., q. 2, nº 23).

Ce contingentisme s'accorde parfaitement avec le volontarisme de Scot et avec plusieurs de ses tendances nominalistes[1], mais il semble constituer un courant opposé au formalisme réaliste de l'univocité de l'être, car cette dernière conception, si elle s'accusait, mènerait plutôt au panthéisme et par là au déterminisme[2]. Il est difficile de dire lequel de

1. Si en effet Scot prend la direction du réalisme absolu lorsqu'il substitue sa distinction formelle-actuelle à la distinction de raison de saint Thomas, il prend au contraire celle du nominalisme agnostique lorsqu'il la substitue aux distinctions réelles, par exemple lorsqu'il nie la distinction réelle des facultés de l'âme entre elles. S'il n'y a pas distinction réelle entre l'intelligence et la vue, il devrait s'ensuivre que l'intelligence est réellement la même chose que la vue, et qu'il n'y a entre les deux qu'une distinction de raison. Cf. Vacant., *op cit.*, p. 23.

2. Il est vrai que cette opposition est la conséquence même du réalisme exagéré et en montre la fausseté. On le voit nettement dans le réalisme absolu et panthéistique, il porte fatalement en lui une contradiction. En effet *le réalisme absolu, appliqué à la notion d'être,*

ces deux courants a la primauté. C'est ce qui porte à penser que le scotisme n'est pas vraiment un système, il n'est pas assez lié, assez cohérent, assez un, pour mériter ce nom. Et cela ne doit pas surprendre, puisque Scot déclare que la théologie n'est pas une science spéculative, mais seulement une science pratique[1] ; il doit s'ensuivre qu'elle ne peut prétendre à s'organiser en système, en *Somme* au sens scientifique du mot, elle ne peut être qu'un recueil de sentences et de maximes.

Quoi qu'il en soit du courant qui domine chez Scot, pour la question qui nous occupe il faut conclure avec Scheeben[2] : « A côté de l'explication profonde de l'invisibilité de Dieu donnée par saint Thomas, celle de Scot qui la combat paraît bien superficielle et mécanique. Scot se borne à dire que Dieu est naturellement invisible à la créature, parce que son indépendance absolue exige qu'il ne répande sa lumière autour de lui que lorsqu'il le veut par condescendance envers la créature. Raisonner ici, ce n'est pas seulement ne rien expliquer, c'est affaiblir notablement l'explication du point essentiel, à savoir que Dieu, par suite de son invisibilité naturelle, peut se rendre visible non par sa simple volonté, mais par une influence surnaturelle qui transfigure le regard de l'esprit créé. »

Le danger de confondre le naturel et le surnaturel est aussi apparu, chez Rosmini, comme une conséquence de

---

confond l'être universel et l'être divin et *entraîne par suite le nominalisme pour les notions inférieures des genres et des espèces.* Cela apparaît très clairement chez Parménide et Spinoza; genres et espèces ne sont plus que de vaines abstractions, *flatus vocis,* de même les substances créées et les facultés. Il n'y a plus de vraiment réel que la substance unique. Les extrêmes se touchent : réalisme absolu et nominalisme. — Quelque chose de semblable se produit aujourd'hui dans la philosophie de l'action ; d'une part la tendance à confondre le naturel et le surnaturel, ce qui conduirait au panthéisme, et d'autre part une critique de l'intellectualisme qui aboutit à un nominalisme plus ou moins agnostique. Et, cela va sans dire, la philosophie de l'action est incomparablement plus éloignée du thomisme que ne l'est la doctrine de Scot ; en elle les dangers que nous venons de signaler sont considérablement augmentés.

1. Prol. Sent., q. 4.

2. SCHEEBEN, *Dogmatique, Traité de Dieu,* nº 278.



l'univocité de l'être. Voir les propositions rosminiennes 36e, 37e, 38e... La 36e, « Ordo supernaturalis constituitur manifestatione esse in plenitudine suæ formæ realis ;... » la 38e, « Deus est objectum visionis beatificæ, in quantum est auctor operum ad extra. » (Denzinger, 1926, 1928.) Rosmini, il est vrai, pour sauvegarder la distinction des deux ordres, n'a pas recours, comme Scot, à la liberté divine.

Mais, nous l'avons vu, ce recours est illogique, et distinguer, comme le fait le Docteur subtil, la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle uniquement par rapport à l'*agent* dont elles dépendent et non par rapport à l'*objet* qui les spécifie, est-ce suffisamment tenir compte de la doctrine que formulera le concile du Vatican : « Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet, *duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio sed objecto etiam distinctum* : principio quidem, quia in altero naturali ratione et altero fide divina cognoscimus ; *objecto* autem, quia præter ea, ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quæ nisi revelata divinitus innotescere non possunt. » (Denzinger, 1795.)

Si l'on croyait que nous exagérons les conséquences du réalisme excessif, qu'on lise les 28 propositions de maître Eckard qui ont été condamnées après sa mort. On verra comment le maître a été ramené à certains jours, au moins dans la forme de son enseignement, à une doctrine singulièrement voisine de celle de Parménide : les créatures ne sont rien, ou elles sont Dieu[1].

Telles sont les difficultés principales que laisse subsister la conception scotiste des noms divins : la simplicité divine

1. Cf. DENZINGER, n° 526 : « Omnes creaturæ sunt unum purum nihil : non dico quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil. » Rosmini dira : « Finita realitas non est, quidditas entis finiti constituitur limitibus entitatis, et est negativa. Denzinger, 1901, 1902. Eckard disait encore, n° 527 : « Aliquid est in anima quod est increatum et increabile. » Et Rosmini, n° 1902 : « Esse quod actuat naturas finitas ipsis conjunctum, est recisum a Deo. »

paraît compromise, et avec elle la distinction *nécessaire* du créé et de l'incréé, du naturel et du surnaturel.

Ce n'est pas sans d'immenses inconvénients qu'on fausse tant soit peu la première notion de l'esprit, de laquelle dépendent toutes les autres. Comme le dit S. Thomas, après Aristote, au début de son *de Ente et Essentia*, « une petite erreur au principe prend des proportions considérables à la fin ». Or, Scot, comme le dit Cajetan[1], a pris le contrepied de S. Thomas sur presque toutes les grandes questions de la métaphysique générale, exposées dans la Ia Pars de la *Somme théologique*. Faut-il s'étonner des conséquences que nous venons de signaler ?

On comprend que notre Saint-Père le Pape Pie X ait

1. Cf. CAJETAN, Lettre-préface de son Commentaire de la Ia pars, adressée au cardinal Caraffa, édition léonine : « Joannes vero Scotus egregia præter ceteros in hac re laboravit subtilitate et copia, quippe qui singula prope hujus partis verba labefactare contendat. » JEAN DE SAINT-THOMAS (*Cursus Theol.*, Approbatio doctrinæ D. Thomæ disp., I, a. 3), voulant montrer quelle était dès cette époque l'autorité de saint Thomas, dit pourtant : « Scotus in multis D. Thomæ doctrinam impugnavit, sed hoc cum magna modestia et sine irreverentia. »

Le P. MICHEL DE MARIA, S. J., dans son *Ontologia*, tract. I, q. 1, a. 5, note, ainsi que Capréolus et beaucoup d'historiens comme Vacant, les conséquences de la notion scotiste de l'être en tant qu'elle s'oppose à celle de saint Thomas : « Doctor quippe Angelicus ex illa veritate exorsus, quod entia creata sint realiter composita ex essentia et esse, explicat proprium conceptum entis ab intellectu nostro efformatum, per hoc quod ens significat id quod habet esse, seu id quod est. . . Ex eo D. Thomas infert Deum non esse in genere, quia ens prædicatum de Deo non significat quidditatem habentem *esse*, sed ipsum esse cum quidditate identificatum. . . Huic Angelici Præceptoris nobilissimæ doctrinæ, quæ versatur circa ipsa Metaphysicæ fundamenta, quæque consequenter longius serpit, totamque Philosophiam late pervadit, e regione opponuntur placita philosophiæ scotisticæ *Scotus quidem exordia ducit ab identitate essentiæ et existentiæ in naturis creatis, exinde deducit ens* significare prædicamenta mediate et *esse univocum Deo et creaturis*, substantiæ et accidenti. . . Quænam autem ex istis oppositis sancti Thomæ et Scoti doctrinis veritati melius ac securius consulat, cordatus quisque judicare per se potuerit præsertim si consideràt christianæ et peripatetico-scholasticæ Philosophiæ subversores haud raro usos esse doctrinis a Scoto traditis de univocitate entis, de potentia et actu, et de rerum distinctione ; cum contra, a principiis philosophandi ab Aquinate traditis semper abhorruerint. » C'est aussi de Suarez qu'il faut dire : « Exordia ducit ab identitate essentiæ et esse in naturis creatis. »



écrit dans son Encyclique *Pascendi* : « Magistros autem monemus, ut rite hoc teneant, Aquinatem vel parum deserere, præsertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse. *Parvus error in principio*, sic verbis ipsius Aquinatis licet uti, *est magnus in fine*. »

Tout ceci soit dit sans la moindre animosité et avec le respect que nous devons au vénérable Duns Scot ; il serait évidemment le premier à rejeter les conséquences panthéistiques et naturalistes qui nous semblent découler nécessairement de sa doctrine de l'univocité, si cette univocité est autre chose qu'une question de mots. Disons comme lui, lorsque sans irrévérence il s'écartait de S. Thomas : « In eligendo vel fugiendo opinionem non debet homo duci amore vel odio opinantis, sed potius ipsa veritate ; et ideo amare utrosque oportet, videlicet tam eos quorum opinionem sequimur, quam eos quorum opinionem fugimus, quia utrique juvant ad inquisitionem veritatis ; et ideo justum est dicere : gratias[1]. »

Les scotistes contemporains évitent d'ailleurs les inconvénients dont nous venons de parler dans la mesure où ils rapprochent (et ils le font de plus en plus) l'univocité de Scot de l'analogie de S. Thomas.

Suarez, ici comme presque toujours, a cherché une voie moyenne entre S. Thomas et Scot. En bon éclectique qu'il est, il applique en philosophie et théologie la maxime : in medio stat virtus. Ce milieu, il le détermine en se réglant peut-être moins sur les principes spéculatifs que sur les opinions opposées, qui pratiquement sont enseignées dans les écoles. N'ont-elles pas quelque chose de vrai, ces deux opinions adverses, puisqu'elles existent et s'imposent à nous comme des faits ? Il faut les compléter l'une par l'autre, en trouver une intermédiaire, au risque de ne contenter aucun de ceux qu'on veut concilier. La sagesse suarézienne semble avoir parfois moins d'affinité avec la rigueur de la

1. *Expositio in Metaph. Arist.*, l. XII, s. 2, nº 56, cité dans la préface du *de Rerum principio*, par le P. Garcia, p. xcv.



métaphysique qu'avec la souplesse de la prudence. Elle semble oublier à certains moments que le milieu des vertus intellectuelles spéculatives se détermine par conformité avec la réalité objective, et non par conformité avec notre intention, si droite soit-elle[1]. L'éclectisme théologique prend son bien où il le trouve. Il en résulte une œuvre immense, qui est le recueil des diverses doctrines scolastiques et une sorte de moyenne entre les plus opposées. Bossuet a pu dire de Suarez : « On entend en lui toute l'École. » Mais à vouloir toujours trouver le juste milieu entre les systèmes rivaux, il semble avoir excédé dans ce milieu même, en en faisant parfois comme le critérium de la vérité. A ce compte, de ce que l'erreur s'oppose constamment au vrai, il faudrait chercher un juste milieu entre les deux, et de ce que le mal est le perpétuel ennemi du bien, il faudrait, comme le veut certain libéralisme, s'en tenir au médiocre. Rien de plus éloigné de la pensée du célèbre jésuite espagnol. Mais est-ce pour saint Thomas une infériorité d'avoir trouvé en Scot un contradicteur, et sa doctrine est-elle fausse ou incomplète pour être combattue par un autre système ? — Suarez n'en est pas moins, au dire même de ses adversaires, car lui aussi en a rencontré, un théologien fort pénétrant. Et s'il n'a pas trouvé entre le thomisme et le scotisme une position stable, sûre et certaine, c'est que cette position n'existe pas.

Il traite de l'unité de la notion d'être dans ses *Disputationes metaphysicæ*, disp. 2, sect. 2, de l'analogie de l'être divin et de l'être créé, disp. 28, sect. 3, de l'être commun à la substance et à l'accident disp. 32, sect. 2. Nous ne pouvons exposer ici longuement l'opposition de la notion suarézienne de l'être avec la notion thomiste. Ce travail a été bien fait par M. A. Martin, *Suarez métaphysicien et*

1. Cf. S. THOMAS, Ia IIæ, q. 64, a. 3. Utrum virtutes intellectuales consistant in medio. « Bonum virtutis intellectualis est *verum*, speculativæ quidem virtutis *verum absolute* ; practicæ autem virtutis, *verum secundum conformitatem ad appetitum rectum*... Sic igitur *bonum virtutis intellectualis speculativæ consistit in quodam medio per conformitatem ad rem* ; secundum quod dicitur esse quod est, vel non esse quod non est. »

théologien (*Science catholique*, juillet et sept. 1898)[1] ; et dernièrement le Père del Prado a consacré à cette question plus de cinquante pages de son bel ouvrage *de Veritate fundamentali Philosophiæ christianæ*.

Somme toute, Suarez semble bien réfuter le scotisme par le thomisme, et le thomisme par le scotisme ; puis, lorsqu'il veut prendre lui-même une position, il est perpétuellement ballotté entre ces deux systèmes.

Il rejette d'abord l'univocité scotiste, parce que, comme le disent les thomistes, l'être serait un genre et parce que Dieu et la créature ne différeraient pas en tant qu'*êtres* (cf. disp. 2, sect. 5, nº 5 et 10 ; et disp. 28, sect. 3, nº 7).

Par ailleurs Suarez ne se contente pas de l'analogie de proportionnalité, pour les raisons invoquées par Scot : la notion d'être n'aurait pas une unité suffisante (cf. disp. 28, sect. 3, nº 9 et 11). Selon lui, le concept objectif de l'être ne peut contenir actuellement et implicitement les modes divers de l'être (disp. 2, sect. 2, nº 20[2]).

Ne sommes-nous pas ainsi ramenés à l'univocité rejetée tout d'abord ? Comment l'être peut-il être encore *essentiellement varié* ? Suarez sent la difficulté et va jusqu'à écrire (disp. 2, sect. 2, nº 34) : « Ce que je viens de dire de l'unité du concept d'être est beaucoup plus clair et certain que l'analogie de l'être ; et pour défendre l'analogie il ne faut pas

1. Les idées exposées dans ce travail, sous la signature A. Martin, ont été reproduites par l'auteur dans l'article *Essence* du *Dictionnaire de Théologie catholique*, signé MICHEL.

2. Le P. Delmas, S. J., qui suit généralement Suarez, définit ainsi sa position : « *Suarez* cum aliis multis docet entis conceptum, a modis essendi variorum entium peculiaribus, *simpliciter præscindere* ; ita ut hujus modi conceptus nullum ex suis inferioribus, sub propria *talis entis* ratione *actu* contineat ; quamvis omnia inferiora eorumque modos repræsentet *indeterminate*, prouti sub communi entis ratione conveniunt, verbo, prouti sunt entia. » DELMAS, *Metaphysica*, p. 61. — Ita FRICK, S. J., *Ontologia*, nº 23.

Selon les Suareziens il faudrait définir les *analogues*: analoga sunt quorum nomen est commune, ratio vero significata per nomen *secundum quid diversa* et *simpliciter eadem*.

Les thomistes disent au contraire : « analoga sunt quorum nomen commune est, ratio vero per nomen significata *simpliciter quidem diversa* in illis, *secundum quid tamen eadem*, id est per aliquam proportionem » GOUDIN, *Logica major*, Ia P, disp. II, q. 1, a. 1.



nier l'unité du concept, mais s'il fallait nier quelque chose ce serait l'analogie qui est incertaine, plutôt que l'unité du concept d'être qui est démontrée[1]. »

Pourtant Suarez maintient entre à l'être divin et l'être créé une analogie d'attribution intrinsèque (dist. 28, sect. 3, n° 16), la créature est être par participation, et Dieu être par essence ; la créature ne participe à l'être qu'en étant dépendante de Dieu et subordonnée à Lui.

Très bien ; mais comment avec cela maintenir l'unité absolue[2] du concept d'être ? Il est clair que l'être par participation diffère de l'être par essence, par *son actualité même*, et donc *en tant précisément qu'il est de l'être*, et même en tant qu'il *s'oppose au néant* d'une façon contingente et non nécessaire. Ils ne *sont* pas l'un et l'autre de la même manière. L'actualité dans les deux est *essentiellement variée*, et peut-il y avoir dans cette variété une autre similitude qu'une similitude de proportion, la seule admise par S. Thomas ?

Pour sauvegarder l'unité absolue de la notion d'être, Suarez admettra-t-il, comme Scot, que l'être en Dieu est formellement et actuellement distinct des autres perfections absolues ? Non, il suit ici S. Thomas ; mais s'il n'introduit pas une distinction réelle en Dieu, il nie dans la créature la distinction réelle d'essence et d'existence[3]. N'est-ce

1. « Nunc solum assero, omnia, quæ diximus de unitate conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum ; et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus ; sed *si alterum negandum esset, potius analogia, quæ incerta est*, quam unites conceptus, quæ certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda. » Disp. 2, sect. 2, n° 34.

2. C'est ainsi que nous traduisons « præscindit simpliciter » qui résume la pensée de Suarez. Cf. Delmas, *loco cit.*

3. Comment un polémiste connu a-t-il pu écrire, ces derniers temps, « qu'il faut bien se garder de confondre avec le thomisme légitime et nécessaire cette distinction soutenue par Cajetan et son école » ? Comment peut-il voir « le danger d'un lien entre l'idéalisme de M. Le Roy et cette théorie » ?

Autant dire que cette distinction réelle conduit au panthéisme moderniste, alors qu'elle en est la réfutation décisive. Bien avant Cajetan, saint Thomas dit expressément, Ia, q. 7, ad 3 : « Ex hoc ipso, quod esse Dei est per se subsistens *non receptum in aliquo*, prout dicitur infinitum, *distinguitur ab omnibus aliis* et alia removentur ab eo. » *De Pot.*, q. 3, a. 3, ad 17. *Deus, simul dans esse,*



pas une autre façon de compromettre la distinction du créé et de l'incréé ? Scot rapprochait Dieu de la créature, Suarez rapproche la créature de Dieu. On ne peut, quoi qu'il en dise, soutenir que ce qui distingue premièrement l'être créé de l'incréé, ce soit la relation de dépendance du premier à l'égard du second. Cette relation de dépendance dérive nécessairement de la nature même de l'être créé, dont l'essence n'est pas l'existence. C'est parce qu'il n'existe pas par soi qu'il dépend d'un autre. Cette relation de dépendance ne constitue pas sa nature, son entité[1]. Il est même impossible de concevoir l'être par participation, dont parle Suarez, sans distinguer en lui ce qui participe et ce qui est participé, ce qui limite et ce qui est limité, l'essence et l'existence. (Cf. del Prado, *op. cit.*, p. 170-178.) Sur tous ces points fondamentaux, Suarez abandonne manifestement S. Thomas[2] et se rapproche davantage de Scot ; l'identité d'essence et d'existence dans les créatures le ramène toujours vers l'univocité de l'être admise par le Docteur subtil, « et, sans peut-être s'en douter, il reproduit ses théories ». (Cf. Martin, *op. cit.*) Or, nous avons dit plus haut les dangers de cette univocité ; elle compromet, avec la distinction infinie du créé et de l'incréé, celle du naturel et du surnaturel.

---

producit id quod esse recipit. Et *de Veritate*, q. 27, a. 1, ad 8 : « Omne quod est in genere substantiæ est compositum *reali compositione*, compositum est saltem ex esse et quod est. » Ces mêmes formules reviennent constamment dans les œuvres de saint Thomas. Voir l'ouvrage du P. del Prado. Voir aussi le récent travail du P. Mattiussi, S. J., *Distinzione tra l'Essenza e l'essere*.

1. Cf. S. THOMAS, Ia, p. 44, a. 1, ad 1 : « Licet *habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum* ; tamen *sequitur* ad ea quæ sunt de ejus ratione : quia ex hoc quod aliquid *per participationem est ens*, sequitur quod sit causatum ab alio. »

2. Comme dit M. MARTIN, *op. cit.* : « Suarez est ici en pleine contradiction sinon avec lui-même, du moins à coup sûr avec saint Thomas... En somme, dans la théorie de l'être en général, il semble avoir préféré à la doctrine claire et simple de saint Thomas les subtilités de Scot... Si donc la métaphysique de Suarez s'écarte à ce point de celle de saint Thomas, qu'elle en est dans les lignes principales totalement différente, on pourra, non sans raison, s'étonner de voir Suarez nous être proposé comme un commentateur sûr et fidèle du grand Docteur. »

Suarez ne semble échapper à ces difficultés que par un perpétuel va-et-vient entre Scot et S. Thomas, et ce mouvement d'oscillation ne paraît pas assez conforme aux règles de la logique pour qu'on puisse considérer la doctrine suarézienne comme un système.

Tout nous porte donc à penser qu'il n'y a pas ici de milieu possible entre Scot et S. Thomas : *l'être comme être implique actuellement une variété essentielle ou il ne l'implique pas* ; *il est* en ce sens (actu implicite) *essentiellement varié ou il ne l'est pas.* S'il ne l'est pas, les modalités différentielles de l'être ne sont pas de l'être, elles ne sont *rien* ; dès lors l'être *ne peut pas être diversifié*, et il faut en venir logiquement au monisme absolu de Parménide et déclarer que toute multiplicité est une illusion. C'est ce qu'avait dit très profondément S. Thomas dans la réfutation qu'il donne de cette forme primitive du panthéisme ; cf. *in Metaphysica*, l. I, c. v, leç. 9 : « *In hoc decipiebatur Parmenides, quia utebatur ente quasi* UNA RATIONE et UNA NATURA *sicut est natura generis.* Hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed *multipliciter dicitur de diversis.* » Si donc la raison d'être était absolument une, la conclusion de Parménide s'imposerait : parce que, comme le dit ici S. Thomas : « Non potest intelligi quod ad rationem entis aliquid superveniat per quod diversificetur : quia illud quod supervenit enti, oportet esse extraneum ab ente. Quod autem est hujusmodi est nihil. »

Cette solution de S. Thomas s'impose si nécessairement que de plus en plus, semble-t-il, les disciples de Scot et aussi ceux de Suarez s'en rapprochent. C'est ainsi que plusieurs suaréziens comme le P. Frick, S. J., *Ontologia*, n. 6, 7, et le P. Delmas, S. J., *Metaphysica generalis*, n° 49, ne demandent pour le concept d'être qu'une unité imparfaite, et il n'est pas impossible de trouver des textes de Suarez pour appuyer cette interprétation.

Les divergences sur cette question n'existeraient peut-être plus, si elle n'était pas nécessairement liée au problème de la distinction réelle d'essence et d'existence dans les créatures.



Scot et Suarez ne voyant pas la différence profonde de l'analogue et de l'univoque, ne concevant pas que l'unité du concept d'être est seulement celle d'une proportionnalité, n'ont pu admettre que l'essence soit encore de l'être, si elle n'est qu'une puissance réelle qui reçoit et limite l'existence. Cela au contraire n'offre pas de difficulté, si l'on entend bien que l'être est analogue, et convient de façon toute différente à la puissance et à l'acte.

Réciproquement, Scot et Suarez, n'admettant pas la distinction réelle d'essence et d'existence dans les créatures, étaient privés de l'exemple le plus typique d'analogie de proportionnalité entre Dieu et la créature. Il est clair en effet qu'il ne saurait y avoir que similitude de proportions entre l'être de la créature composée de puissance et acte, et l'être de Dieu, acte pur[1].

Ainsi se vérifie ce que nous affirmions au début de la seconde partie de cet ouvrage, en traitant du constitutif formel de la nature divine (n° 44) : l'intime connexion des deux thèses fondamentales de l'ontologie thomiste : 1° l'être est analogue relativement à Dieu et à la créature, selon une analogie de proportionnalité. 2° Dieu seul est l'Etre même, dans la créature il y a distinction réelle de l'essence et de l'existence.

L'unité des notions premières communes à Dieu et au créé n'est donc qu'une unité de proportionnalité. Dès lors les perfections qu'elles expriment peuvent être formellement en Dieu et s'identifier en Lui. Ainsi est sauvegardée la cognoscibilité de Dieu et aussi son ineffabilité, qui résulte de sa transcendance et de sa simplicité absolue.

A la lumière de cette doctrine générale de l'identification des attributs divins, il nous sera possible de résoudre les antinomies spéciales relatives à la liberté. Les difficultés qu'elles présentent nous obligent à en traiter assez longuement.

1. S. Thomas dit, *de Potentia*, q. 7, a 7 : « Diversa habitudo ad *esse impedit univocam prædicationem entis*. Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua creatura ; nam ipse est suum esse, quod nulli creaturæ competit. Unde ens nullo modo univoce de Deo et creatura dicitur ; et per consequens nec aliquid aliorum prædicabilium, inter quæ est ipsum primum ens. »



CHAPITRE IV

LES ANTINOMIES SPÉCIALES RELATIVES A LA LIBERTÉ

De toutes les antinomies que nous reproche l'agnosticisme les plus difficiles à résoudre semblent être celles relatives à la liberté. Comment concilier tout d'abord le libre arbitre divin ou humain avec le principe de raison d'être, qui est, nous l'avons vu, le fondement des preuves de l'existence de Dieu ? Si tout ce qui est a sa raison d'être, raison d'être déterminante sans laquelle la détermination de ce qui arrive à l'existence resterait inexpliqué et inintelligible, ne faut-il pas admettre que l'acte libre doit avoir lui-même une raison d'être déterminante, et comment sous cette détermination reste-t-il libre ? Si pour éviter le déterminisme, on soutient que l'acte libre n'a pas de raison d'être de soi déterminante, on le conçoit alors, semble-t-il, comme un commencement absolu, ce qui revient à nier la nécessité et l'universalité du principe de raison d'être, fondement des preuves de l'existence de Dieu.

Pour sauvegarder la valeur de la raison et de ses principes premiers, il a paru nécessaire à des intellectualistes, comme Spinoza, de nier la liberté divine et humaine.

Pour sauvegarder la liberté et avec elle la moralité, il a paru nécessaire à des volontaristes, comme Renouvier et Secrétan, de nier la nécessité ou l'objectivité des premiers principes rationnels.

A cette antinomie principale s'en rattachent d'autres : Comment concilier la liberté divine avec la sagesse divine ; avec l'immutabilité divine ? Comment concilier la liberté humaine avec la prescience et la motion universelle de Dieu ? Comment concilier surtout le mal moral ou le péché avec la motion divine ?

Pour bien voir l'importance du problème, nous exposerons brièvement la thèse de l'intellectualisme absolu et celle du



libertisme ; elles répondent à peu près aux deux parties de la troisième antinomie de Kant.

*
* *

59° Position du problème : L'intellectualisme absolu et le libertisme, la troisième antimonie de Kant. — L'intellectualisme absolu apparaît surtout chez Spinoza, qui entend appliquer à toutes les sciences la méthode mathématique. Comme la mathématique ne considère ni les causes efficientes, ni les causes finales, ni les qualités sensibles, Spinoza nie la réalité de l'efficience proprement dite, de la finalité, des qualités sensibles, et il admet une telle conformité de la raison mathématique et de l'être, qu'il doit nier radicalement la contingence et le libre arbitre : tout existe par la nécessité toute géométrique de la nature divine, sans que Dieu ait à choisir.

Hégel dans son panlogisme, va jusqu'à identifier le réel et le rationnel, ce qui est et ce qui doit être, le fait accompli et le droit, le succès et la moralité ; mais pour réduire ainsi tout fait contingent à la nécessité des lois rationnelles, il est obligé de changer le sens de ces lois : le principe de contradiction n'est plus pour lui qu'une loi de la logique inférieure, de l'entendement, qui travaille sur des abstractions ; la loi de la logique supérieure, de la raison et de la réalité est l'identification des contradictoires dans le devenir. L'intellectualisme absolu ou panlogisme s'identifie lui-même ainsi avec l'anti-intellectualisme qui nie la nécessité des principes rationnels.

L'intellectualisme de Leibnitz s'efforce, en maintenant la nécessité des principes de contradiction et de raison d'être, de faire une place à la liberté ; en réalité, il ne laisse subsister que la contingence et un choix nécessaire d'une *nécessité morale* ; en Dieu comme dans l'homme l'élection est infailliblement déterminée par le principe de raison suffisante. Leibnitz, qui a lu S. Augustin, S. Thomas, Bannez et Alvarez, comme aussi Molina et Fonseca, admet avec les



thomistes que « l'*intelligence* est comme l'âme de la liberté » Théod. III § 228 ; que la liberté suppose la *spontanéité*, c'est-à-dire l'exemption de toute contrainte extérieure (§ 301) et aussi l'*indifférence* ; mais il ajoute : pourvu qu'on n'entende par indifférence rien de plus que *contingence*[1]. La contingence c'est « l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique » (§ 288), mais non pas l'exclusion de la nécessité morale qui est le propre de l'entendement et qui incline infailliblement sans nécessité (§ 310). Selon Leibnitz, le dernier jugement pratique qui termine une délibération est indifférent au sens de contingent ; c'est-à-dire que le jugement contraire ou tout au moins le jugement contradictoire est *possible*, ou n'implique pas contradiction ; mais il n'est pas indifférent en ce sens que le jugement contraire ou contradictoire serait *compossible* avec les circonstances extérieures et les dispositions intérieures où se trouve celui qui juge. Admettre cette compossiblité, admettre que dans les mêmes circonstances l'homme peut une fois agir et une autre fois ne pas agir ou agir différemment, c'est, selon Leibnitz, nier le principe de raison suffisante, qui veut que rien n'arrive sans raison déterminante. Or, ajoute-t-il, « sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu et nous perdrions une infinité de raisonnements très justes et très utiles dont il est le fondement, et il ne souffre aucune exception, autrement sa force serait affaiblie. Aussi n'est-il rien de si faible que ces systèmes, où tout est chancelant et plein d'exceptions » (Theod. I § 84).

Le dernier jugement pratique qui termine une délibération, n'est donc pas absolument nécessaire comme une conclusion de géométrie, en cela Leibnitz se sépare de Spinoza, mais il est nécessaire, ajoute-t-il, d'une nécessité morale,

1. « Jusqu'ici nous avons énuméré les deux conditions de la liberté dont Aristote a parlé, c'est-à-dire la *spontanéité* et l'*intelligence,* qui se trouvent jointes en nous dans la délibération ; au lieu que les bêtes manquent de la seconde condition. Mais les scolastiques, en demandent encore une troisième qu'ils appellent l'*indifférence*. Et en effet, il faut l'admettre, si l'indifférence signifie autant que *contingence* ; car j'ai déjà dit ci-dessus que la liberté doit exclure une nécessité absolue et métaphysique ou logique. » *Théod.* III, § 302 — I, § 46.

en vertu du principe de raison suffisante ou du principe du meilleur. Dans telles circonstances déterminées, il ne peut être en même temps meilleur d'agir et meilleur de ne pas agir ; pour une seule et même situation, il ne peut y avoir qu'un meilleur et non pas deux. Et si l'on juge qu'il est mieux d'agir, les circonstances restant les mêmes, on ne peut effectivement abandonner ce jugement et juger qu'il est mieux de ne pas agir. « Tout est certain et déterminé d'avance dans l'homme comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel » (*Theod.* I. § 52) C'est ce qu'on a appelé le déterminisme psychologique.

Si cela est vrai, notre activité n'est plus, semble-t-il, qu'une série d'actes ou de phénomènes, dont l'enchaînement est régi par les lois de l'association des idées lorsque nous ne réfléchissons pas, par le principe de raison suffisante lorsque nous réflchissons. L'automate rationnel peut-il être appelé une personne, est-il vraiment maître de ses actes, *sui juris* ; n'est-il pas plutôt une pièce de l'univers, un groupe de phénomènes perdu dans l'immense série ? Est-il vraiment source d'activité, a-t-il des initiatives véritables ? Ne se borne-t-il pas plutôt à transmettre l'activité reçue ? En dépit de sa raison, il est moins agent qu'il n'est agi.

Dieu se trouve lui aussi, selon l'auteur de la Monadologie, dans la nécessité morale de créer, plutôt que de ne pas créer, il ne serait ni bon ni sage s'il ne créait pas ; et parmi tous les mondes possibles, il est dans la nécessité morale de choisir le meilleur, il faut donc que ce meilleur soit. Leibnitz ne voit pas d'intermédiaire possible entre cette thèse et celle des nominalistes, d'Ockam et de Descartes, qui fait dépendre de la liberté divine la vérité du principe de contradiction et du principe premier de la morale. Et c'est, dit-il, « déshonorer » Dieu de prétendre qu'il a établi la distinction du bien et du mal par un décret purement arbitraire... Pourquoi ne serait-il donc pas aussi bien le mauvais principe des manichéens que le bon principe des orthodoxes[1] ? » (Theod. II § 176 et 177).

1. S. Thomas avait dit équivalemment « c'est un blasphème de prétendre que la distinction du bien et du mal moral dépend



Par suite Leibnitz soutient que Dieu connaît les futurs libres « par la *science de simple intelligence*, avant qu'il ait décerné de leur donner l'existence. Ce qui fait voir, ajoute-t-il, que pour rendre raison de la prescience de Dieu, on se peut passer, tant de la *science moyenne* des molinistes que de la *prédétermination*, telle qu'un Bannez et un Alvarez, auteurs d'ailleurs fort profonds, l'ont enseignée » (*Theod.* I. § 47). « Il suffit, dit Leibnitz, que la créature soit prédéterminée par son état précédent, qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre ; et toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étaient représentées dans l'entendement divin et connues à Dieu par la science de simple intelligence, avant qu'il eût décerné de leur donner l'existence. » Tel est le déterminisme psychologique, d'après lequel le principe de raison d'être impose une nécessité morale infailliblement déterminante à la liberté divine et à la liberté humaine.

Cette doctrine de la nécessité morale se trouve, sous une forme plus ou moins précise chez un assez grand nombre de philosophes intellectualistes antérieurs et postérieurs à Leibnitz ; elle a paru à beaucoup la conséquence inévitable du principe de raison d'être et de celui de la subordination de la volonté à l'intelligence qui la dirige. Leibnitz cite en faveur de sa thèse Platon[1], et en général les partisans de l'optimisme absolu. Après lui *Rosmini* a été condamné par l'Eglise pour avoir enseigné la proposition : « Amor, quo Deus se diligit etiam in creaturis, et qui est ratio, qua se determinat ad creandum, *moralem necessitatem* constituit, quæ in ente perfectissimo semper inducit effectum : hujusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectis integram relinquit libertatem bilateralem »

---

simplement du libre arbitre de Dieu, Dieu ne serait plus *essentiellement* bon ». Cf. S. THOMAS, *de Veritate*, q. 23, a. 6. Utrum justitia in rebus creatis ex simplici divina voluntate dependeat : « Dicere quod ex simplici voluntate dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiæ, quod est blasphemum. »

1. Il se trompe en citant aussi Aristote, cf. *Perihermenias*, l. I, c. IX, comm. S. Thomas. leç. 13, 14, 15.



(Denzinger 1908). Le Concile du Vatican dit au contraire : « Deus bonitate sua et omnipotente virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur, *liberrimo consilio* simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. » Denz., 1783. « Si quis dixerit Deum *non voluntate ab omni necessitate libera*, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum. A. S. » Denz., 1805.

L'intellectualisme et le déterminisme psychologique de Leibnitz que l'Église rejetait, fut suivi d'une réaction volontariste et libertiste non moins excessive. Entre Leibnitz et Kant la question est de savoir si l'on doit attribuer la suprématie à la volonté ou à l'intelligence. La *troisième antinomie kantienne*[1] met assez bien en relief la difficulté.

La thèse de cette antinomie montre la nécessité d'admettre une causalité libre ; selon l'antithèse, une causalité libre est contraire aux principes rationnels.

La *thèse* est formulée par Kant comme il suit : « La causalité conforme aux lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est nécessaire d'admettre aussi pour les expliquer une causalité libre. — Supposez, en effet, que tout dans le monde arrive suivant des lois nécessaires ; il en résulte qu'un phénomène ne peut jamais être considéré comme pleinement déterminé, car sa condition antérieure en suppose une autre avant elle, et ainsi de suite à l'infini. Nous n'arrivons donc pas à la détermination totale qu'exige la loi naturelle. Il faut donc, pour satisfaire à cette loi, que la série des causes soit achevée, finie, qu'elle commence à une cause qui n'ait besoin d'aucune détermination antérieure, à une cause libre.

L'antithèse soutient au contraire qu'il n'y a pas de liberté

1. *Critique de la raison pure*. Dialectique transcendantale. Antinomies de la raison pure, trad. Barni, p. 283-293.



et que tout dans le monde arrive uniquement suivant les lois naturelles. — Supposez, en effet, qu'il y ait une causalité libre, capable de commencer par elle-même toute une série d'actions dérivées ; vous introduisez ainsi l'incohérence dans la nature et brisez l'unité de l'expérience qui exige que tous les phénomènes soient liés entre eux, sans hiatus possible, par une relation d'antécédents et de conséquents. Il faut donc s'en tenir à la nécessité naturelle et exclure une liberté qui introduit le désordre dans le monde et dans la connaissance, (désordre contraire au principe de raison suffisante et à celui de causalité).

On sait comment Kant résolut cette antinomie par la distinction de l'ordre phénoménal et de l'ordre intelligible ; certaines actions humaines qui, pour nos sens, s'incorporent dans la chaîne inflexible de la causalité physique peuvent procéder en même temps d'une causalité libre située dans le monde des choses en soi. Il y aurait ainsi « une causalité non phénoménale dont l'effet (*wirkung*) se rencontrerait cependant dans le phénomène[1] ». L'homme peut puiser dans sa propre raison un motif capable de déterminer sa conduite indépendamment de tous les mobiles sensibles.

Cette conception, Kant l'avoue lui-même, semblera « extrêmement subtile et obscure ». On ne voit même pas en quoi elle résout la difficulté, si le principe de raison d'être s'applique au monde intelligible comme au monde phénoménal. De plus, les choses en soi ne sont-elles pas déterminées elles-mêmes par la causalité divine ? Et comment l'action morale peut-elle être nécessaire en tant que phénomène et libre en tant que détermination transcendante[2] ? »

Sans parvenir à faire une place à la liberté dans l'ordre des phénomènes, Kant subordonnait la métaphysique à la morale, et admettait ainsi le principe du volontarisme. Cette idée volontariste fit son chemin.

Le système de Fichte peut être appelé une philosophie de la liberté : l'absolu n'est pas ce qui est, mais ce qui doit

1. *Critiq. de la raison pure*, trad. Barni, p. 366.
2. Cf. Ruyssen, *Kant*, p. 204.



être, et ce qui doit être c'est la liberté. Dans sa dernière philosophie, par réaction contre Hégel, Schelling élève la volonté au-dessus de la raison. Schopenhauer déclare la vivante volonté supérieure à cette logique hégélienne, qui n'est pour lui qu'une série d'abstractions.

Lequier et Ch. Secrétan s'efforcent, chacun de leur côté, de ramener à ce débat tous les problèmes philosophiques ; et l'un et l'autre, à l'exemple de Kant, subordonnent la métaphysique à la morale. La thèse intellectualiste et la thèse volontariste sont poussées jusqu'à leurs dernières conséquences ou prétendues conséquences. L'intellectualisme, qui pose en principe la subordination de la volonté à l'intelligence, ne doit-il pas admettre que toutes les démarches du vouloir sont prédéterminées par l'intellect ? Ne faut-il pas revenir à la vieille doctrine de Socrate, de Platon, la vertu est une science, celui qui agit mal, au fond, c'est celui qui ignore, ou, comme disait Spinoza, celui qui ne parvient pas à se faire des idées claires ? L'aboutissement normal de l'intellectualisme n'est-il pas la négation du libre-arbitre ? — Selon ces mêmes philosophes, si l'on veut réintroduire la liberté, il faut en fin de compte rejeter l'absolue nécessité des premiers principes comme lois de l'être, subordonner en tout et pour tout l'intelligence au vouloir, en Dieu tout au moins, et dire avec Descartes que si les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, et s'il n'y a pas de montagnes sans vallées, c'est que Dieu l'a voulu ainsi. Si l'on ne met la liberté au sommet de tout, selon Secrétan[1], comme selon Lequier[2], elle n'a de place

1. Ch. Secretan. « D'avance j'ai confessé que la Liberté et la Nécessité sont le dilemme suprême. D'avance j'ai dit que si je me prononçais pour la liberté divine, c'est essentiellement afin de rendre raison de la liberté humaine dont la raison se fonde, à mes yeux, sur l'autorité du devoir. » *La Philosophie de la Liberté*, 2e éd.. t. 1, liv. XV, p. 370. — L'être absolu, pour être *ratio sui* ou *causa sui*, doit être l'absolue liberté, liberté d'être libre. « Substance, il se donne l'existence ; vivant, il se donne la substance ; esprit, il se donne la vie ; absolu, il se donne la liberté. . . L'esprit fini est à la fois esprit et nature, et non pas seulement esprit. La perfection de l'esprit serait d'être pur esprit, sans nature : l'esprit pur n'est que ce qu'il se fait, c'est-à-dire qu'il est l'absolue liberté... *Je suis ce que je veux* ; cette formule est donc la bonne. » *Ibid.*, pp. 361-364.

2. J. Lequier. « La vérité fondamentale a été confiée à la garde



nulle part ; si elle n'est tout, elle n'est rien. La nécessité est construite par les abstractions de l'esprit : Dieu, comme l'avait dit Descartes, est une absolue liberté. Cela admis, Sécrétan n'hésite pas à sacrifier au libre arbitre la prescience divine : Dieu veut ignorer les futurs libres. Lequier, tout en prétendant rester fidèle au catholicisme et renouveler la théologie, lui aussi nie la prescience[1]. — Certains apologètes contemporains ne conservent-ils pas encore à l'heure actuelle l'ambition de l'auteur de la *Recherche d'une première vérité* : faire de « la liberté le dogme fondamental du catholicisme[2] ? »

Nombreux sont les philosophes qui se sont ralliés plus ou moins complètement à cette solution libertiste[3]. Charles

---

de la conscience humaine. C'est dans l'ardeur du combat entre la passion et le devoir que l'on contemple en face les deux termes de l'alternative qui en est l'essence. » *La Recherche d'une première vérité* (fragments posthumes) p. 82-85. — Cf. *Revue philosophique*, 1898, p. 139.

1. « Dieu a lui-même restreint sa science à l'égard de nos actes ; il n'a pu consentir à créer l'homme libre sans consentir à ignorer au moins en un sens l'usage qu'il ferait de sa liberté. » LEQUIER. *Ibid.*, p. 214-6.

2. C'est le titre du livre VIII de la *Recherche d'une première vérité*.

3. BOUTROUX. « En lui (en Dieu) la puissance ou la liberté est infinie ; elle est la source de son existence, qui de la sorte n'est pas sujette à la contrainte de la fatalité. *L'essence divine*, coéternelle à la puissance, est la perfection actuelle. Elle *est nécessaire d'une nécessité pratique*, c'est-à-dire *mérite absolument d'être réalisée*, et ne peut être elle-même que si elle est *réalisée librement.* » *Contingence des Lois de la Nature*, 2e éd., p. 156. Le soulignement n'est pas dans le texte.

BROCHARD. *De l'Erreur*, 2e éd., p. 265. « Dire que tout dans le monde est objet de science, ou, ce qui revient au même, que tout est soumis à la loi de causalité, c'est se représenter le monde uniquement sous forme de pensée, c'est dire que la pensée est la mesure de l'être. Mais de quel droit trancher ainsi la question et éliminer un élément qui nous est donné au même titre que celui qu'on préfère ? On se met d'ailleurs, en prenant ce parti, dans l'impossibilité d'expliquer le libre-arbitre qui existe au moins à titre d'apparence, sans parler du problème de l'erreur, qui est, on l'a vu, insoluble dans cette hypothèse... Il est vrai que c'est au premier abord une singulière hardiesse que d'admettre l'existence d'un élément irréductible à la pensée, et comme disent les Allemands, *illogique*. Cependant, cette conception présente certains avantages sur la précédente. En outre, *tandis que l'intellectualisme ne peut faire aucune place au libre arbitre, la philosophie de la liberté peut faire une place à la nécessité*... Rien n'est qui ne soit intelligible ;

Renouvier et les néo-criticistes ont reproduit pour la défendre tous les arguments des pyrrhoniens : rien n'est certain, toute affirmation est croyance libre. Longtemps les néo-criticistes nous ont ramenés au fameux dilemme par lequel Lequier a cru pouvoir établir qu'il faut choisir librement entre la nécessité et la liberté toutes les deux indémontrables. On nous l'a souvent répété : liberté et nécessité ne peuvent se partager l'empire, il faut choisir. Comme son maître, Ch. Renouvier se décidait librement en faveur de la liberté, parce qu'elle exige la moindre dépense de croyance et donne le plus grand résultat : 1° elle fonde la science : la science est créée par un coup de libre arbitre, car même dans le détail aucune proposition prétendue démontrée n'est absolument certaine ; 2° elle rend possible la morale, puisque sans elle on ne conçoit pas le devoir. Ce devoir il ne peut être question d'en prouver l'existence, mais c'est un devoir de croire librement au devoir. — « Je renonce, avait dit Lequier, à poursuivre l'œuvre d'une connaissance qui ne serait pas la mienne. J'embrasse la certitude dont je suis l'auteur. *La formule de la science : faire. Non pas devenir, mais faire, et en faisant se faire*... La liberté est la condition qui rend possible l'œuvre à la fois imparfaite et admirable de la connaissance humaine, et l'œuvre du devoir qui en découle, et c'est assez peut-être pour nous assurer qu'elle n'est pas une vaine conception de notre orgueil[1]. »

Cette thèse est poussée aujourd'hui jusqu'à ses dernières conséquences par les représentants de la « philosophie nouvelle », M. Bergson et ses disciples, MM. Le Roy et Wilbois. La vérité est essentiellement variable ; elle est librement faite et librement acceptée. « L'esprit n'est

---

mais il ne suffit pas qu'une chose soit intelligible pour être réelle, il faut encore qu'elle soit réalisée par un principe autre que l'idée, c'est-à-dire par la volonté. De plus, la volonté n'est pas déterminée par la valeur intellectuelle ou esthétique des idées. L'essence des choses n'est pas l'intelligible, mais l'intelligible uni à la volonté. Il faut faire une place à l'illogique à côté de l'élément logique ; plus simplement, il faut compléter l'intellectualisme par la philosophie de la liberté. » Le soulignement n'est pas dans le texte.

1. Lequier. *Op. cit.*, p. 82.



jamais en face que de lui-même, de ses degrés et moments. Le monde est son œuvre, et lui-même, en tant que fait, est son œuvre encore. En cela, l'idéalisme est le vrai, j'entends l'idéalisme de la pensée-action[1]. » *La Pensée-action* « se fonde sur soi-même et ne présuppose rien... Seule, en effet, l'action est capable de se suffire. Rien n'est posé avant elle, puisque rien n'est posé que par elle. *Elle est position de soi. Qu'on la prenne pour réalité fondamentale, elle devient liberté*, car rien ne la conditionne, tout se rattachant au contraire à elle, et dès lors, elle apparaît bien comme un point de départ, comme un commencement premier[2]. » — On croirait lire une traduction de Fichte, avec cette différence toutefois que Fichte, beaucoup moins paradoxal que M. Le Roy, définit ainsi le moi-absolu et universel, et non le moi individuel. Selon la Philosophie nouvelle, « axiomes et catégories, formes de l'entendement ou de la sensibilité, tout cela devient, tout cela évolue. L'esprit humain est plastique et peut changer ses plus intimes désirs[3]. »

La liberté admise par M. Bergson n'est autre chose pourtant que la spontanéité absolue. L'acte libre est celui « qui émane du moi et du moi seulement, à l'exclusion d'une influence extérieure quelconque[4]. » Cette doctrine rappelle à certains égards celle de Hume, pour qui il n'y a pas plus de liberté, au sens propre du mot, que de nécessité. Selon M. Bergson, la liberté n'est pas le pouvoir de se décider entre deux alternatives, il n'y a pas d'indifférence active entre deux partis possibles, mais « si notre action nous a paru libre, c'est parce que le rapport de cette action à l'état d'où elle sortait ne saurait s'exprimer par une loi, cet état psychique étant unique en son genre et ne devant plus se

1. LE ROY. *Bulletin de la société française de Philosophie*, 1904, p. 166.
2. *Ibid.*, p. 162.
3. LE ROY. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, p. 305. Cf. *Etudes*, mars 1907. *La notion de vérité dans la « Philosophie nouvelle »*, par J. de TONQUEDEC.
4. *Essai sur les données immédiates de la Conscience*, ch. III, p. 127 à 138 et 140 à 151.

reproduire jamais[1] ». — « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve », disait Héraclite, et de ce point de vue faut-il s'étonner que la liberté soit partout ? — Comme le reconnaît M. Jean Weber lui-même, qui se réclame de M. Bergson, « on a reproché à cette théorie, non sans quelque raison, d'échapper aux difficultés (du libre arbitre) par une définition arbitraire : j'appelle libre tout acte que j'accomplis ; alors je suis libre, puisque tous mes actes, par définition, sont libres[2]. »

M. Jean Weber tire d'ailleurs les conséquences morales de la théorie libertiste et anti-intellectualiste de M. Bergson. Ces conséquences constituent l'amoralisme le plus radical. Cette conclusion déjà citée plus haut vaut la peine d'être reproduite : « La morale en se plaçant sur le terrain où jaillit sans cesse, immédiate et toute vive, l'invention, en se posant comme le plus insolent empiétement du monde de l'intelligence sur la spontanéité, était destinée à recevoir de continuels démentis de cette indéniable réalité de dynamisme et de création qu'est notre activité... En face de ces morales d'idées, nous esquisserons la morale, ou plutôt l'*amoralisme du fait*... Nous appelons « bien » ce qui a triomphé... Le succès, pourvu qu'il soit implacable et farouche, pourvu que le vaincu soit bien vaincu, détruit, aboli sans espoir, le succès justifie tout... L'homme de génie est profondément immoral, mais il n'appartient pas à n'importe qui d'être immoral... Dans ce monde d'égoïsmes étrangers les uns aux autres, le « devoir » n'est nulle part et il est partout : car toutes les actions se valent en absolu... L'acte est à lui-même sa loi, toute sa loi... Le pécheur qui se repent mérite les tourments de son âme contrite, car il n'était pas assez fort pour transgresser la loi, il était indigne de pécher ; le criminel impuni que le remords torture, qui vient se livrer et avouer, mérite le châtiment, car il n'a pas

1. *Ibid.*, p. 181.
2. *Revue de Mét., et de Mor.*, 1894, p. 539. — M. Maritain montre bien dans son récent ouvrage, *La Philosophie bergsonienne* p. 263 à 276 comment la liberté telle que la conçoit M. Bergson n'est autre que la spontanéité.

été assez fort pour porter d'une âme impassible le terrible poids du crime[1]. »

Tel est le nihilisme radical auquel devaient aboutir les philosophes de la liberté. Chez MM. Bergson et Le Roy, comme l'a remarqué M. Jacob, non seulement nous n'avons plus la vérité et la nécessité au sens de Kant, mais nous n'avons plus la vérité et la nécessité au sens de Spencer, « ici toute norme intellectuelle disparaît ou cesse d'être autre chose qu'un artifice, un symbole infidèle qui trahit ce qu'il symbolise et qui ne peut même s'appeler un mensonge vrai, ἀληθινον ψεῦδος. [2] ».

On le voit, l'anti-intellectualisme des partisans de la « Philosophie nouvelle » rejoint l'intellectualisme absolu de Hégel. Ces systèmes extrêmes se rencontrent et devaient se rencontrer, car l'un et l'autre admettent l'union des contraires dans le devenir selon la formule de leur père commun Héraclite : « Chaque chose est et n'est pas, rien n'est, tout devient. » De ce point de vue, nécessité et liberté s'identifient. Hégel ramenait le réel au rationnel, le fait au droit ; les anti-intellectualistes ramènent le rationnel au réel, le droit au « fait accompli ». Les uns et les autres doivent accorder que le succès est à la fois la vérité et le bien. Pas n'est besoin de dire : la force prime le droit, elle est le droit. — Ces deux doctrines extrêmes ruinent toute morale, l'intellectualisme absolu la supprime, parce qu'il nie la liberté ; le libertisme, institué pour la sauvegarder, la supprime de même, parce qu'il nie le caractère absolu de la vérité et se déclare impuissant à fonder le devoir.

A dire vrai, nous ne croyons pas que le problème du libre arbitre ait fait beaucoup de progrès dans les temps modernes. On s'est trop souvent complu dans des antithèses dramatiques qui séduisent l'imagination et donnent l'illusion de la profondeur, dans la prétention de définir *univoque-*

1. *Revue de Mét. et Mor.*, 1894, p. 549. . . 560.
2. JACOB. « La Philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui, » *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1898, p. 181.



ment le dernier fond de l'être par l'un ou l'autre de ces deux termes : intelligence ou volonté. — De plus les modernes n'ont pas toujours suffisamment profité des recherches de leurs prédécesseurs sur les rapports de la volonté et de l'objet qui la spécifie. Nous aurons même l'occasion de montrer que la division des facultés devenue classique depuis Kant et les éclectiques (intelligence, sensibilité, et volonté), division qui implique l'abandon de la définition traditionnelle de la volonté: volonté = appétit raisonnable, a conduit les modernes à éliminer, dans le problème du libre-arbitre, le principe même de solution, savoir : cet objet formel de la volonté, le bien sous la raison de bien, ou son objet adéquat, le bien universel.

Les philosophes contemporains auraient encore à profiter, croyons-nous, des spéculations d'Aristote et de S. Thomas sur ce problème, de la synthèse réalisée par cette « philosophie chrétienne » que M. Boutroux déclarait naguère « si complète, si précise, si logique, si fortement établie dans ses moindres détails qu'elle semblait constituée pour l'éternité[1]. » Une pareille synthèse construite par des théologiens du point de vue intellectualiste pouvait-elle éliminer la liberté ? L'Église affirme l'existence de la liberté divine et humaine aussi bien que le caractère absolu de la Vérité et de la nature de Dieu. Tout théologien catholique, Scot lui-même, doit reconnaître avec Leibnitz, contre Ockam et Descartes, que c'est « déshonorer » Dieu que de prétendre qu'il a « établi la distinction du bien et du mal par un décret purement arbitraire... Pourquoi ne serait-il donc pas aussi bien le mauvais principe des manichéens que le bon principe des orthodoxes ? » (Théod. II, § 176 et 177). — Par ailleurs l'Église affirme l'absolue liberté de l'acte créateur : « Deus *liberrimo consilio* ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam... » (C. Vatic., c. I, sess. III) ; comme elle affirme le libre arbitre de l'homme dans sa doctrine du mérite et du démérite et des justes

1. Boutroux. *Grande Encyclopédie*, art. Aristote. et *Etudes d'Histoire de la Philosophie*, p. 202.



châtiments de Dieu. Il est défini, au moins depuis la condamnation du Jansénisme, que la seule spontanéité (libertas a coactione) ne suffit pas pour mériter[1].

Un théologien spéculatif est dès lors particulièrement intéressant à étudier sur cette question, puisqu'il ne peut avoir la fantaisie de sacrifier l'un ou l'autre de ces deux termes : Vérité et liberté ; pour lui la conciliation s'impose. Et chose remarquable, contrairement à la plupart des philosophes contemporains, S. Thomas ne prétend pas seulement rester fidèle au principe de l'intellectualisme en sauvegardant la liberté ; mais il prétend faire dériver la liberté et une véritable liberté de la raison même. C'est là ce que nous voudrions expliquer. On verra ainsi le véritable caractère de l'intellectualisme thomiste et en quoi il diffère de l'intellectualisme absolu.

Le moyen âge n'a certes pas ignoré la difficulté du problème de la liberté. S. Thomas en a donné une solution intellectualiste, qui maintient le principe : la volonté suit la direction de l'intelligence. Duns Scot en a donné une solution volontariste, qui implique le primat de la volonté[2]. Suarez, qui le plus souvent cherche un milieu entre Scot et S. Thomas, prétend maintenir la supériorité de l'intelligence sur la volonté, tout en soutenant avec Molina que la volonté ne suit pas dans tous ses actes la direction de l'intelligence[3], et que, devant deux partis jugés également bons, la volonté

1. Innocent XII et Alexandre VII ont condamné comme hérétique la proposition de Jansénius : « Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. » Denzinger, nº 1094.

2. SCOTUS. IV, Sent. dist. 49, quæstio ex latere 4, 5 et 16. « Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu ejus ; intellectus autem si est causa volitionis, est causa superveniens voluntati, tanquam habens actionem primam in ordine generationis. » Inde explicatur, cur « duobus... ostensis voluntati, quamvis æqualiter dispositis non semper æqualiter vult voluntas ». II Sent. dist. 25, q. unica 18.

3. Cf. SUAREZ, *Disp. met.* XIX, sect. VI : « Si voluntas in omnibus sequatur ductum intellectus, destruitur libertas. »

« Si judicet intellectus hoc medium esse utile vel eligibile, etiamsi simul judicet aliud esse utile, potest voluntas unum eligere, neque est necesse ut intellectus prius de altero determinate judicet esse eligendum, imo neque eligibilius alio. » SUAREZ, *loc. cit.*, § 11.



peut, sans motif proposé par l'intelligence, choisir l'un et laisser l'autre. La liberté d'indifférence devient ainsi pour Suarez et Molina une liberté d'équilibre, il peut y avoir une préférence non motivée.

Pour résoudre l'antinomie principale relative au libre arbitre, nous examinerons d'abord, comment, selon S. Thomas, la liberté se déduit de l'intelligence, comment ensuite elle se concilie avec le principe de raison d'être, et par conséquent avec la sagesse divine. Il sera plus facile de défendre après, la conciliation de la liberté de Dieu avec son immutabilité, et celle de la liberté humaine avec la motion divine. Le problème de la liberté posé d'abord au sujet de l'homme, apparaît dans tout son jour lorsqu'on le pose au sujet de Dieu. Malgré les irrémédiables imperfections de notre connaissance analogique, nous verrons que la liberté de Dieu est incomparablement plus manifeste que celle de l'homme, sans être pourtant, comme le voulait Secrétan et en un sens Descartes, le constitutif formel de la nature divine.

*
* *

60° La liberté se déduit de l'intelligence «Totius libertatis radix est in ratione constituta » S. Thomas, *de Veritate*, q. 24. a 2.

La philosophie de S. Thomas considérée dans ses fondements apparaît comme une doctrine nettement intellectualiste. Nous sommes en présence d'une philosophie qui admet la dépendance de l'intelligence à l'égard de l'être, la valeur ontologique des lois de la pensée, la subordination de la pratique à la théorie, de la volonté à l'intelligence; on ne veut que ce que l'on connaît, que ce qu'on appréhende comme un bien, « nihil volitum nisi præcognitum ». D'une façon générale, dans un être doué de connaissance, l'appétit suit la connaissance du bien (S. Theol. Ia q. 19. a 1 et 80. 1), et, selon que cette connaissance est sensible ou inlectuelle, il faut distinguer l'appétit sensitif (irascible et concupiscible, principe des passions) et l'appétit rationnel

ou volonté (Ia, 80. 2). La volonté apparaît ainsi comme ayant sa racine dans l'intelligence. « Voluntas consequitur intellectum » (Ia, 19. 1.)

Le plus grand nombre des philosophes modernes, depuis Kant et les éclectiques, après avoir adopté la classification des facultés due à l'influence de J.-J. Rousseau (intelligence, sensibilité, volonté), se refusent à identifier l'appétit raisonnable et la volonté et reprochent vivement à Platon, à Aristote et à Leibnitz de les avoir confondus. La principale raison sur laquelle ils s'appuient, c'est que si la volonté se confond avec l'appétit raisonnable, c'en est fait de la liberté, car tout appétit est nécessaire. Nous allons voir que la notion moderne de la volonté supprime au contraire le principe de solution du problème du libre-arbitre et empêche de voir dans la liberté une conséquence de la raison[1].

Reid, Kant, Cousin et Renouvier, s'efforçant de montrer que la volonté n'est pas un appétit, ont prétendu qu'on peut vouloir sans désirer. C'est manifestement contraire aux faits, toute volition suppose une fin, et la notion de fin implique la notion de bien. Le bien peut être honnête, utile ou délectable, mais toujours désirable. La volonté n'est autre que l'appétit rationnel, c'est là sa définition.

La volonté ainsi définie, quel sera son objet formel et adéquat ? Ce ne saurait être tel bien déterminé, telle ou telle espèce de bien délectable, utile ou honnête ; si la volon-

1. Ce n'est pas la seule confusion introduite en psychologie par la classification des facultés de l'âme due à l'influence de J.-J. Rousseau : intelligence, sensibilité et volonté. La sensibilité a pris une place qu'elle n'avait jamais eue auparavant ; elle n'était que l'ensemble des facultés appétitives dirigées par les sens externes et internes, *propres à l'animal* ; on y a introduit des sentiments intellectuels, moraux, esthétiques, amour du vrai, du bien, du beau, sentiment religieux, qui supposent l'intervention de la raison et sont *propres à l'homme*. L'amour spontané du vrai est l'appétit naturel de l'intelligence pour son objet, l'amour réfléchi du vrai est un acte de volonté, l'amour du bien et l'inclination à aimer Dieu par-dessus toutes choses sont le tréfonds de la volonté (Ia, 60, 5). Cette division aujourd'hui classique des facultés est toute superficielle, empirique, phénoméniste, elle isole les faits qui ont les rapports les plus intimes (amour du bien, volition, joies de la conscience) et réunit dans une même classe les faits les plus différents (plaisir charnel et joie de l'union de Dieu).



té suit l'intelligence, elle peut se porter sur toute chose dans laquelle l'intelligence pourra découvrir la raison de bien, sur toute réalité que l'intelligence pourra présenter au sujet raisonnable comme un bien. L'objet formel de la volonté c'est donc le bien en tant que bien ; comme l'objet formel de l'intelligence est l'être ou la raison d'être qui fait le fond de toute idée, l'âme de tout jugement, le lien de tout raisonnement ; comme l'objet formel de la vue est la couleur ; comme l'objet formel de l'ouïe est le son. L'œil n'atteint rien que du point de vue de la couleur, l'intelligence n'atteint rien que du point de vue de l'être, la volonté n'atteint rien que du point de vue du bien ; elle ne veut le mal qu'en tant qu'elle y trouve un bien apparent, comme l'intelligence ne peut concevoir le néant que par rapport à l'être. La volonté peut donc désirer ou vouloir tout ce qui a raison de bien, comme l'intelligence peut connaître tout ce qui a raison d'être.

Mais ce qu'il importe ici de bien voir c'est la distance infinie qui sépare la connaissance *intellectuelle* du bien de la connaissance *sensible* du bien, l'*idée* de bien de l'*image commune* ou du souvenir sensible de la délectation, souvenir qui se trouve chez l'animal, et qui ne saurait fonder la liberté.

L'*idée*, avons-nous dit plus haut (nos 15-18), diffère essentiellement de l'image commune, parce qu'elle contient la *raison d'être intrinsèque* ou l'essence de ce qu'elle représente, et nous le rend intelligible, tandis que l'*image même commune*, dont la confusion peut simuler l'universalité de l'idée, contient seulement à l'état de juxtaposition les phénomènes sensibles de ce qu'elle nous fait connaître. L'image commune du triangle contient juxtaposés les phénomènes sensibles d'un triangle moyen, sans nous rendre ces phénomènes intelligibles, sans mettre en relief un caractère dominateur qui serait la raison d'être de tous les autres. L'idée du triangle au contraire nous manifeste ce caractère essentiel qui rend intelligibles toutes les propriétés qui s'en déduisent nécessairement.

On voit par là quelle différence sépare l'*idée du bien* de

l'image commune ou confuse qui l'accompagne dans l'imagination. Cette image confuse rappelle seulement la sensation du plaisir associée à la présence de tel ou tel objet délectable. L'idée du bien au contraire, nous dit ce qu'est le bien, elle rattache toutes ses notes à un élément fondamental, et cet élément à l'être, objet premier de notre intelligence. Pour tout le monde, le bien c'est ce qui est de nature à provoquer en nous, par la connaissance que nous en avons, le désir, l'amour, l'espérance, par sa présence, la joie, par son absence, la tristesse, d'une façon générale, tous les mouvements de l'appétit. Et de même que tous ces mouvements de l'appétit dérivent de l'amour, tous les caractères du bien dérivent de l'un d'entre eux : le bien est ce qui est capable de provoquer l'amour : bonum est id quod omnia appetunt. Quelle est maintenant la *raison d'être* de cette « appétibilité », de ce pouvoir qu'a le bien d'attirer l'appétit ? Pourquoi le bien nous attire-t-il, est-il désirable ? Parce qu'il peut accroître notre être, combler en nous un vide, nous perfectionner. Mais pour nous perfectionner, il doit être lui-même perfection, *plénitude d'être*, à quoi rien ne manque, capable de se répandre au dehors. « Unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, in tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu. » (Ia, q. 5, a. 1.) « Ratio formalis boni consistit in perfectione ut fundat appetibilitatem[1]. » — Et comme nous nous élevons, par le principe de raison d'être, des êtres multiples à l'Etre absolu, des vérités multiples à la Vérité absolue, nous nous élevons aussi des biens multiples, partiels et limités au Bien suprême qui ne peut manquer d'aucune perfection absolue : il est la plénitude de l'Etre.

Si donc la volonté est dirigée par l'intelligence et non par l'imagination, l'objet adéquat qui la spécifie ne peut être que le *bien dans toute son universalité*, *le bien universel* pour parler au point de vue de l'extension ; ce qui lui permettra de s'élever à l'amour du *bien suprême*, *absolu*, *total* ou *infini*,

1. JEAN DE SAINT-THOMAS, in Iam. q: v.



qui seul est *adéquat* à sa capacité infinie d'aimer, qui seul par conséquent peut lui donner le bonheur parfait qu'elle cherche; tout bien partiel sera incapable de la satisfaire pleinement, Ia IIæ, q. 10, a. 2. « Illud solum bonum, quod est perfectum est tale bonum quod voluntas non potest non velle. »

De cette définition de la volonté, S. Thomas va déduire la liberté, comme une propriété se déduit d'une nature ; mais la volonté ayant son principe dans la raison et étant dirigée par elle dans tous ses actes, la liberté ne peut se déduire de la définition de la volonté, sans se déduire en même temps de la raison. « Pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est » (Ia, 83, 1). La liberté doit apparaître comme une propriété de l'être raisonnable. « Totius libertatis radix est in ratione constituta » (*de Verit.*, XXIV, 2), ou selon une formule plus précise : « Radix libertatis sicut *subjectum* est voluntas, sed sicut *causa* est ratio » (Ia IIæ, 17, 1, ad 2). — En distinguant le principe radical et le principe prochain soit de la liberté, soit de l'acte libre, nous allons voir 1° que *la liberté* comme puissance de choisir (potentia ad utrumlibet) a son principe radical dans la *raison* en tant que celle-ci connaît ce qui fait que le bien est bien, et son principe prochain dans *l'amplitude infinie de la volonté* spécifiée par le bien universel ; 2° que l'élection ou l'*acte libre* a son principe radical dans l'*indifférence du jugement pratique* à l'égard de tel bien particulier, et son principe prochain dans l'*indifférence dominatrice de la volonté* à l'égard de ce même bien[1].

Trop souvent, on présente la preuve thomiste de la liberté sans tenir compte du principe radical ou de la condition immédiate de l'élection : *l'indifférence du jugement*. On se contente d'envisager le rapport de la volonté spécifiée par le bien universel avec un bien particulier et inadéquat, et l'on fait reposer l'argument sur cette majeure : un objet

1. Cf. JOANNES A S.-THOMA. *Cursus Phil. De Anima*, q. 12, a. 1, 2, 3, 4. — BILLUART. *De Actibus humanis*, diss. II, a. 1, § III, multiplex radix libertatis, et § IV, multiplex definitio libertatis.



inadéquat n'épuisant pas la capacité d'une puissance la laisse dans l'indifférence. En présentant ainsi la preuve, on oublie que la volonté ne se porte sur un objet que si cet objet est jugé bon, et l'on ne remarque pas assez que la modalité de l'acte volontaire dépend de la modalité du jugement. On néglige ainsi le medium formel de la démonstration du libre-arbitre et l'on se met dans l'impossibilité de répondre aux objections déterministes qui reposent sur l'existence en nous d'actes volontaires indélibérés et fatals, portant sur des biens partiels ; ces actes ne s'expliquent en effet, comme nous le verrons, que par l'absence d'indifférence dans le jugement.

C'est dans la Ia, q. 19, a. 3, q. 59, a. 3, q. 83, a. 1, que S. Thomas, se demandant si Dieu, l'ange et l'homme sont libres, déduit la liberté de l'intelligence; la même doctrine est exposée plus longuement *de Veritate*, XXIV, 1 et 2. — Ailleurs (Ia, 82, 1, 2. — Ia IIæ, 10, 2. — *De Veritate*, XXII, 5 et 6), la liberté est étudiée non plus relativement à sa cause (la raison) mais relativement à son sujet (la volonté). Les deux aspects de la question sont synthétisés dans l'article magistral du *de Malo*, q. 6, a. 1.

L'essentiel de l'argument par lequel la liberté se déduit de l'intelligence est contenu Ia, 83, 1. Cet argument se ramène au syllogisme suivant :

Dans la mesure où le jugement practico-pratique qui règle notre élection est de soi indifférent, dans cette mesure nous sommes libres. Or le jugement de la raison est de soi indifférent à l'égard des biens particuliers qui n'ont pas de connexion nécessaire, évidente *hic et nunc*, avec l'obtention du bien total. Donc l'homme, être raisonnable, est libre à l'égard de ces biens particuliers.

La majeure de cette démonstration n'offre pas grande difficulté. Elle contient la définition de la liberté. Un acte libre est celui que la volonté accomplit avec une *maîtrise* ou une *indifférence dominatrice* telle qu'elle peut ne pas l'accomplir, si bien que, les circonstances restant rigoureusement les mêmes, la volonté pourra une autre fois suspendre son acte, ne pas agir. Cette indifférence dominatrice




de la volonté sera sauvegardée si le principe déterminant immédiat du vouloir est lui-même indifférent. Ce principe est le jugement practico-pratique qui précède l'élection volontaire, le jugement par lequel nous affirmons que tel objet *hic et nunc* est bon pour nous et qu'il est bon de le vouloir. Ce jugement est appelé practico-pratique, parce qu'il porte sur un acte envisagé dans telles circonstances bien déterminées où il va être accompli, par opposition aux jugements spéculativo-pratiques, comme les préceptes de la morale, vrais en soi partout et toujours indépendamment des circonstances, exemple : il faut faire le bien ; il faut être juste. Le jugement purement spéculatif est celui qui ne concerne en rien l'action, exemple : le principe de contradiction, de causalité, un jugement d'existence quelconque, etc...

Le jugement practico-pratique peut être indifférent d'une *indifférence de spécification* ou d'une *indifférence d'exercice*. Il est indifférent d'une indifférence de *spécification* lorsqu'il peut affirmer la convenance ou la disconvenance de tel objet aimable sous un aspect, haïssable sous un autre aspect (indifférence de spécification contraire), ou encore lorsqu'il peut affirmer la convenance de tel moyen ou de tel autre qui peut lui être préféré en vue d'une même fin (indifférence de spécification disparate). Le jugement est dit indifférent d'une simple indifférence *d'exercice* lorsqu'il peut affirmer ou ne pas affirmer la convenance ou la bonté de tel objet. Cette dernière indifférence seule est requise pour qu'il y ait liberté ; pour être libre à l'égard d'un objet, il n'est pas nécessaire en effet de pouvoir l'aimer ou le haïr, de pouvoir le préférer à un autre ou lui en préférer un autre, il suffit de pouvoir l'aimer ou ne pas l'aimer. Pour être maître de son acte, il suffit de pouvoir agir ou ne pas agir, émettre ou suspendre son acte.

La mineure de l'argument demande elle-même à être démontrée. Pourquoi le jugement de la raison est-il de soi indifférent à l'égard des biens particuliers qui n'ont pas de connexion nécessaire, évidente *hic et nunc*, avec l'obtention du bien total ? — S. Thomas pour l'expliquer compare

l'homme à l'animal. L'animal se porte fatalement sur l'objet que son instinct, d'une façon nécessaire et automatique, lui présente comme convenable ; parfois il semble faire des raisonnements, mais il n'y a là que des consécutions empiriques d'images soumises aux lois de l'association, la représentation reste concrète et individuelle, elle ne s'élève jamais à l'abstrait et à l'universel ; l'animal estime d'une façon tout empirique qu'un objet lui convient à tel moment et non à tel autre, dans la mesure où cet objet répond ou ne répond pas aux dispositions actuelles concrètes et individuelles de son appétit ; il connaît ainsi des choses qui sont bonnes, mais sans savoir d'aucune d'entre elles qu'elle est *bonne*, c'est-à-dire sans en connaître la bonté. Il n'a pas plus la notion de bonté, que celle de vérité, d'unité ou d'être. — L'être intelligent au contraire compare les biens particuliers qui se présentent à lui avec la raison universelle de bien. Cette comparaison se fait dans le syllogisme pratique où le moyen terme, qui doit réunir les extrêmes, est le bien sans aucune restriction, sans mélange d'imperfection ou de non-bien, seul objet capable de réaliser dans toute sa pureté cette raison de bien que perçoit notre intelligence, et de nous rendre pleinement heureux[1]. Il n'est pas nécessaire, pour faire un acte libre, de penser distinctement au *bien total* et *absolu* qui est Dieu, il suffit que la raison ait l'idée du *bien en général* et que la volonté tende naturellement vers le bonheur sans restriction[2].

Le syllogisme pratique se formule comme il suit, en

1. « Si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit *universaliter bonum* et *secundum omnem considerationem*, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit. Non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo *illud solum bonum, quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo.* Alia autem *quælibet bona particularia*, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut *non bona*. Et secundum hoc possunt repudiari, vel approbari a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes. » Ia IIæ, q. 10, a. 2.

2. Cf. Ia, q. 2, a. 1 ad 1m. et Ia IIæ q. 1, a. 6.

première figure ; désignons par M. G. P. le moyen, le grand et le petit terme :

Le bien (M) voilà ce qui me convient et ce que je veux (G).

Or, tel objet particulier, la vie de plaisir par exemple (P), *hic et nunc* est un bien et n'est pas un bien, suivant l'aspect sous lequel je le considère (M).

Donc cet objet particulier (P) *hic et nunc* est ce qui me convient et aussi ce qui ne me convient pas, suivant l'aspect sous lequel je le considère (G)

La conclusion reste indifférente comme la mineure. On peut considérer *hic et nunc* la vie de plaisir du point de vue de ses avantages et du point de vue de ses inconvénients. Il en va de même du devoir, lui aussi a ses deux côtés, l'un par lequel il apparaît en conformité avec la partie supérieure de nous-mêmes, l'autre par lequel il se présente en opposition avec tel de nos appétits inférieurs, ou telle de nos habitudes mauvaises. Dieu lui-même, ici-bas, peut être considéré sous deux aspects contraires : comme le souverain Bien, seul capable de remplir le vide infini de notre cœur, et aussi comme un législateur qui nous impose des préceptes dont l'accomplissement n'est pas sans effort et souffrance, comme un juge qui punit ceux qui transgressent ses commandements. — Nous pouvons avoir la certitude spéculative qu'il n'y a pas de bonheur sans vertu et sans amour de Dieu, et que la vertu est un bien en soi obligatoire, cette certitude spéculative subsiste même chez le pécheur et constitue l'advertance dans le péché ; mais s'agit-il de juger pratiquement *hic et nunc*, c'est-à-dire dans telles circonstances, étant données telles dispositions intérieures, la vertu et l'amour de Dieu peuvent être considérés sous deux aspects contraires, nous pouvons aimer Dieu ou nous détourner de lui. — Entre les deux routes du plaisir et du devoir qui se présentent à celui qui cherche le bonheur, il y a liberté de spécification et *a fortiori* liberté d'exercice, tant qu'aucun de ces biens partiels n'apparaît en connexion nécessaire, évidente *hic et nunc*, avec l'obtention du bien total.

On le voit, l'indifférence du jugement practico-pratique



provient de la disproportion infinie qui existe, dans le syllogisme pratique, entre le petit terme et le moyen ; le petit terme est fini, le moyen terme comme le grand est infini. Le fondement de la liberté est donc dans l'intelligence qui connaît la raison de bien et dont le jugement reste par suite indifférent à l'égard de tout objet et de tout acte qui n'est pas exempt de tout mélange de mal ou d'imperfection.

Cette déduction de la liberté n'a de sens évidemment que si l'on admet une distinction de nature entre l'intelligence et les sens, entre l'idée et l'image, l'universel et le particulier. Le nominalisme empiriste, qui nie la différence spécifique de l'homme, doit nier aussi la propriété qui en dérive. « Pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est. » (Ia, 83, 1.)

S. Thomas en dérivant ainsi la liberté de l'intelligence, lui assigne ses *limites*. Il n'y a liberté de spécification qu'à l'égard des biens particuliers qui n'ont pas de connexion nécessaire, évidente *hic et nunc*, avec l'obtention du bien total. C'est ainsi qu'à l'égard du bonheur cette liberté disparaît[1], sous aucun aspect le bonheur ne peut nous déplaire, ou apparaître insuffisant ; il y a seulement ici liberté d'exercice, car nous pouvons juger qu'il convient ou qu'il ne convient pas *hic et nunc* de penser au bonheur et de le rechercher[2] ; encore cette liberté d'exercice est-elle assez relative, puisque nous ne pouvons désirer et vouloir quoi que ce soit sans désirer virtuellement être heureux (Ia IIæ 1, 6).

Il n'y a pas non plus de libertéde spécification, tout au moins liberté de spécification contraire, à l'égard des biens

1. « Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter *se esse completum in bonitate*. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel hujusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. » *De Verit.* 22, 7. — Ia 82, 1.

2. « Homo ex necessitate appetit beatitudinem, quæ secundum Boetium est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum ; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine ; *quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt.* » *De Malo*, 6, 1.

qui apparaissent évidemment *hic et nunc* comme une condition indispensable du bonheur, savoir : l'existence, la vie, l'usage de nos facultés, « esse, vivere, sentire, intelligere » (Ia, 82, 2 ; Ia IIæ, 10, 1). Considérés en eux-mêmes, ces biens ne peuvent nous déplaire ou paraître inutiles ; celui-là même qui se tue ne hait pas la vie, mais seulement les maux qui la lui rendent insupportable; il ne se tue, pourrait-on dire, que parce qu'il veut trop jouir de la vie. A l'égard de certains de ces biens, il y a seulement liberté de spécification disparate : si le martyr préfère la mort au reniement de sa foi, ce n'est pas que la vie lui déplaise, au moment même où il la sacrifie il l'aime encore d'une volonté antécédente, tel dans un autre ordre, dit S. Thomas, le marchand qui pour ne pas faire naufrage jette ses marchandises à la mer, malgré son désir de les conserver.

Partant de ce principe qu'il n'y a pas de liberté de spécification à l'égard des biens qui apparaissent invinciblement en connexion nécessaire avec le bonheur, la plupart des thomistes[1] tiennent comme probable que l'esprit pur, l'ange, ne peut pécher directement contre sa loi naturelle qu'il voit intuitivement inscrite en sa propre essence. A tout point de vue le devoir doit lui apparaître en conformité avec sa nature purement spirituelle ; ici les occasions d'erreur pratique disparaissent, puisqu'il n'y a pas de passion, d'appétit sensitif. La possibilité de pécher n'apparaît pour l'ange que lorsqu'il est élevé à l'ordre surnaturel et doit se conduire d'après la foi. Les préceptes de l'ordre surnaturel, les actes à accomplir *ex gratia*, *ex beneficio alterius* peuvent déplaire à celui qui se complaît dans la perfection de sa nature et dans sa propre manière d'agir (Ia, 63, 3). — Ainsi Socrate et Platon avaient raison de dire que plus l'intelligence est lucide, plus il est difficile d'agir mal, *omnis peccans ignorans* ; et S. Thomas a pu conserver une bonne part du Platonisme dans son traité des anges. Il ne s'ensuit pas pour cela que l'esprit pur ne soit pas libre ;

1. Cf. Billuart, *de Angelis*, diss. V, a. 1. Cette opinion commune chez les thomistes s'appuie sur deux textes de saint Thomas. Ia 63, 1, ad 3. *De Malo*, 16, 3.



s'il n'a pas dans l'ordre naturel la liberté d'agir bien ou mal, dans la ligne du bien moral il est libre par rapport aux différents moyens qui n'ont pas de lien nécessaire avec la fin qu'il poursuit ; il en est de même des bienheureux surnaturellement fixés dans le bien ; il en est de même de Dieu qui tout à la fois est absolument impeccable par nature et jouit d'une souveraine liberté.

Telles sont les limites d'une liberté qui dérive de l'intelligence : pas d'indifférence de spécification devant les biens partiels qui apparaissent évidemment *hic et nunc* comme condition indispensable du bonheur. Mais la liberté d'exercice, la seule qui soit requise pour qu'il y ait liberté, ne disparaît, selon S. Thomas, que devant l'Essence divine intuitivement connue comme la plénitude de tout bien (Ia, 82, 2). Non seulement le Bien absolu, vu tel qu'il est en lui-même, ne peut apparaître sous aucun aspect comme mauvais ou insuffisant, mais l'acte d'amour qu'il appelle ne présente pas l'ombre de mal, de peine, de lassitude, de disconvenance, et aux yeux de l'intelligence il ne fait qu'un en quelque sorte avec la possession du Bien absolu. Il n'y a donc ici aucune indifférence du jugement touchant l'exercice de l'acte. Conséquemment, il n'y a aucune indifférence dans la volonté au strict point de vue de l'exercice qui relève d'elle ; le Bien absolu ainsi présenté est adéquat à sa capacité infinie d'aimer. En vertu de sa nature même, la volonté est portée vers Lui de toute son inclination et de tout son poids ; il ne lui reste aucune énergie disponible pour suspendre son acte ; il n'y a plus ici que spontanéité, la liberté d'exercice disparaît ; cette puissance infinie d'aimer ne peut pas ne pas se rendre à l'attrait du Bien infini, intuitivement connu.

Par rapport à tout autre objet, il y a, au point de vue de l'exercice, indifférence du jugement et conséquemment indifférence de la volonté. La volonté reste maîtresse de se rendre ou de ne pas se rendre à l'attrait d'un bien dont la possession actuelle lui est présentée comme avantageuse à certains égards, mais à certains égards seulement. L'homme est libre parce que le jugement pratique qu'il

porte sur les biens particuliers est de soi indifférent : « Particularia operabilia sunt quædam contingentia et ideo circa ea *judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum*. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est » (Ia, 83, 1. — Ia, 59, 3. — II, *C. Gentes*, 48). Parti de ce principe que l'appétit de l'être doué de connaissance dépend de cette connaissance, S. Thomas devait conclure que l'appétit libre ou indifférent dépend de l'indifférence du jugement.

Mais ce jugement indéterminé, susceptible de se formuler en affirmative ou en négative, suffit-il du côté de l'intelligence pour que la volonté émette l'acte d'élection ? — Les partisans de la liberté d'indifférence au sens de *liberté d'équilibre* pensent que oui. Les Molinistes et après eux quelques cartésiens et Reid soutiennent que la volonté peut choisir sans motif ou les motifs opposés étant égaux. Suarez dit très nettement qu'il n'est pas nécessaire que l'intelligence ait jugé que le parti qu'on va prendre est le meilleur *hic et nunc*[1]. La liberté est définie par ces théologiens : facultas quæ positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere vel non agere ; ce qui veut dire que, même après le dernier jugement qui termine la délibération, la volonté peut (in sensu composito) ne pas poser l'acte indiqué. — Les disciples de S. Thomas[2], s'appuyant sur les textes les plus formels de leur maître[3], enseignent au

1. « Si judicet intellectus hoc medium esse utile vel eligibile, etiamsi simul judicet aliud esse utile, potest voluntas unum eligere, neque est necesse ut intellectus prius de altero determinate judicet esse eligendum, imo neque eligibilius alio. » SUAREZ, *Disp. Met. Met.* XIX, sect. 6, § XI.

2. « Non sufficit ut intellectus judicet utrumque extremum posse eligi, sed debet *determinate* judicare absolute esse conveniens hic et nunc, omnibus inspectis, eligi quod eligitur, potiusquam oppositum : sicut voluntas absolute totum hoc reflexte vult. » SALMANTICENSES. *Cursus Theol.*, Paris, 1878, t. V, p. 125, nº 16. — BILLUART, *De Actibus humanis*, diss. III, a. 6, § IV.

3. « Quod quando appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis judicium ; est enim appetitus de particulari operabili, judicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. *Sed judicium de hoc particulari operabili, ut*

contraire que l'élection doit toujours être motivée : *nihil volitum nisi præcognitum*, qu'il faut un tout dernier jugement practico-pratique déterminé, lequel est infailliblement suivi de l'acte libre[1].

Prenons un exemple. Selon S. Thomas, celui qui pèche juge spéculativement que la vertu est un bien en soi obligatoire, c'est ce jugement spéculatif qui constitue l'advertance dans le péché ; il juge même pratiquement que *hic et nunc* la vertu peut être considérée à deux points de vue, sous un aspect elle est bonne, sous un autre elle contrarie, *secundum quid est bona, secundum quid non bona.* Mais à l'instant précis où il pèche, il juge pratiquement qu'il convient de pécher : hoc *simpliciter* est bonum mihi hic et nunc. C'est ainsi que S. Thomas a compris le « *video meliora proboque, deteriora sequor* ». « *Video meliora proboque* (jugement spéculatif et même jugement pratique encore indéterminé), *deteriora sequor* (dernier jugement practico-pratique et élection). » — Il reste à examiner comment

---

nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui, qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi, ut tunc, bonum fornicationis actum et sub specie boni ipsum eligit. » *De Veritate*, q. 24, a. 2. — Et si nous nous trouvons en présence de *deux moyens également bons* : « nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud. » Ia IIæ, q. 13, a. 6, ad 3. Rien n'empêche dans ce cas, si nous voulons choisir, de considérer dans l'un des deux objets une certaine condition par laquelle il l'emporte sur l'autre. Pour réaliser cette condition en faveur d'un des deux partis, les thomistes se contentent du jugement : stat pro ratione libertas. Cf. BILLUART, *loc. cit.*

1. Les thomistes n'acceptent la définition moliniste de la liberté qu'avec une distinction : « facultas quæ, positis omnibus ad agendum prærequisitis *tempore*, potest agere vel non agere *in sensu composito* ; facultas quæ, positis omnibus ad agendum prærequistis *natura*, potest agere vel non agere *in sensu diviso tantum*. » Et sont prérequis à l'élection d'une simple priorité de nature la prémotion divine et le dernier jugement. Cf. BILLUART, *De Actibus humanis*, art. 1, § IV.

Voir surtout sur cette question du libre arbitre le thomiste JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus Phil.*, *de Anima*, q. 12, a. 1, 2, 3, 4. Si nous citons plus souvent Billuart, c'est parce que généralement il le résume de façon très claire, et parce qu'il est plus répandu.



l'intelligence passe du jugement indifférent au dernier jugement déterminé.

Dire que l'intelligence est indifférente, c'est dire qu'elle n'est pas ici comme devant un principe premier ou une conclusion nécessaire auxquels elle ne peut refuser son adhésion. Ici, comme dans la foi, l'objet ne la détermine pas suffisamment ; et il ne saurait y avoir détermination intellectuelle si la volonté n'intervenait pour suppléer à cette insuffisance dans l'ordre de spécification. S. Thomas emploie exactement les mêmes termes lorsqu'il s'agit d'expliquer le rôle de la volonté dans la foi et dans le dernier jugement pratique. A propos de la foi il écrit : « intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem ; et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum » (IIa IIæ, q. 2, a. 1, ad 3). — « Actus fidei est actus intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis » (IIa IIae q. 4. a. 1). — Dans la question consacrée à l'*imperium*, Ia IIae q. 17. a. 6, il explique dans quel cas « assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit ». Ce n'est pas seulement dans la foi, mais dans tous les cas où l'objet ne détermine pas suffisamment l'intelligence. S'agit-il d'adhérer à un premier principe, à une conclusion démontrée, la volonté intervient seulement dans l'ordre d'exercice pour appliquer l'intelligence à considérer et à juger ; mais s'agit-il de formuler un jugement déterminé avec un motif objectif insuffisant, la volonté doit en outre intervenir d'une façon spéciale pour suppléer à cette insuffisance objective : « Sunt quædam apprehensa quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam. Et in talibus assensus ipse, vel dissensus *in potestate nostra est* et sub imperio cadit ». — Voilà ce que S. Thomas entend par ***être maître de son jugement***. Or il affirme en maint endroit que l'***homme est libre, maître de son élection, par ce qu'il est maître de son jugement practico-pratique*** : « Si judicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus

erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute » de Verit. 24. 2. « Homo non solum est causa sui ipsius movendo, sed judicando, et ideo est liberi arbitrii ; ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo » de Verit. 24. 1. — A propos de la liberté de l'ange, on lit Ia. q. 59 a. 3 : « Quædam sunt, quæ non agunt ex libero arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quædam vero agunt quodam *arbitrio sed non libero*, sicut animalia irrationalia. Ovis enim lupum fugit ex quodam judicio, quo existimat eum sibi noxium ; sed hoc judicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed *solum id quod habet intellectum potest agere judicio libero*, in quantum cognoscit *universalem rationem boni*, ex qua potest judicare, hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, ibi est liberum arbitrium. »

La volonté détermine donc le jugement pratique qui sans elle demeurerait indifférent [1].

Au reste, si la volonté n'intervenait ici que dans l'ordre d'exercice, il est manifeste que nous n'échapperions pas au déterminisme des circonstances ; l'homme ne pourrait, les circonstances restant les mêmes, juger une fois qu'il convient d'agir et juger une autre fois qu'il ne convient pas d'agir (indifférence d'exercice). Si dans telles circonstances l'action a été jugée préférable, la volonté aura beau appliquer l'intelligence à considérer les avantages de la non-action, l'intelligence ne pourra jamais juger, les circonstances restant les mêmes, qu'il est mieux de ne pas agir. Si la volonté n'intervient qu'au point de vue de l'exercice dans le tout dernier jugement, on sauvegarde la spontanéité des Jansénistes, mais non pas la liberté d'exercice.

Aussi S. Thomas affirme-t-il toujours à la suite d'Aristote

1. « Circa particularia operabilia, judicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum » (Ia, 83, 1). « Cum forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in VI *Met.*, tex. 10. » (Ia, 14, 3).



(Ia IIae 58. 5) que la vérité du jugement practico-pratique, par opposition à la vérité du jugement spéculatif et du jugement spéculativo-pratique, se prend « non per conformitatem ad rem sed per conformitatem ad appetitum rectum ». L'appétit est rectifié par la vertu, et l'intervention de la volonté dans l'ordre de spécification s'explique alors par l'habitude qui est en elle, habitude à raison de laquelle l'objet a une relation de convenance ou de disconvenance au sujet. Mais répondre par l'habitude pour rendre raison de cette intervention de la volonté, c'est seulement reculer la question ; l'habitude, pas plus que les circonstances extérieures, ne détermine infailliblement notre acte libre ; de plus elle ne peut être invoquée pour le premier acte libre de la vie psychologique, tel que l'étudient les théologiens à propos du péché de l'ange. Comment expliquer alors cette intervention de la volonté ? La réponse à cette question fera l'objet du paragraphe suivant nº 61 : comment concilier l'élection libre et le principe de raison d'être ? Nous serons amenés à préciser la nature de cette intervention de la volonté, nous verrons qu'elle n'est autre chose que l'élection elle-même, qui doit suivre le jugement au point de vue de la causalité formelle, et qui le précède au point de vue de la causalité efficiente. Ce rapport d'antériorité mutuelle nous apparaîtra comme une des plus intéressantes applications de l'axiome aristotélicien qui contient en raccourci toute la théorie des quatre causes : *causæ ad invicem sunt causæ*. Qu'il nous suffise de dire pour l'instant que S. Thomas n'explique pas autrement l'inconsidération volontaire du devoir qui accompagne le péché de l'ange. L'ange a voulu ne pas considérer ; quelle est la cause de ce vouloir ? « Hujusmodi autem, quod est non uti regula rationis et legis divinæ, non oportet aliquam causam quærere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere et non agere ». de Malo q. 1., a 3. — « *Noluit intelligere ut bene ageret* » (Ps. 35. 4).

Cette intervention de la volonté nécessaire pour vaincre l'indifférence du jugement pratique ne saurait être elle-même infailliblement déterminée par l'intelligence, puis-

qu'elle ne se produit précisément que pour déterminer l'intelligence. Il reste à montrer contre Leibnitz, nous ne l'oublions pas, que l'influence des circonstances et des dispositions intérieures ne suffit pas à déterminer le jugement, lorsqu'il s'agit d'agir ou de ne pas agir. Nous nous sommes contentés d'exposer ici la thèse de S. Thomas sans nous préoccuper de l'objection intellectualiste ; nous verrons que la réponse à cette objection se déduit du principe même de notre théorie : l'hiatus infini qui sépare le bien universel du bien particulier, le bien total du bien partiel ; et nous conclurons que l'être intelligent est libre parce qu'il est maître de son dernier jugement, parce que, au moment même où il juge, il juge par réflexion qu'il pourrait juger autrement ou tout au moins ne pas juger[1].

C'est ainsi que les plus fidèles disciples de S. Thomas ont compris la doctrine de leur maître. Cajetan a expliqué avec le plus grand so n que la vérité du jugement practico-pratique se prend « per conformitatem ad appetitum rectum non vero per conformitatem ad rem », c'est à ce sujet qu'il montre comment l'appétit peut intervenir au point de vue de la spécification[2]. Ailleurs il enseigne formellement que c'est la volonté qui détermine l'intelligence « ad jud candum alterum oppositorum faciendum... *Voluntas ex se sola flectit judicium quo vult*[3] ». — Les

1. « Judicium est in potestate judicantis secundum quod potest de suo judicio judicare : de eo enim quod est in potestate nostra, possumus judicare. Judicare autem de judicio suo est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur et cognoscit habitudines de quibus judicat ; unde totius libertatis radix est in ratione constitua. » *De Verit.*, 24, 2.

2. « Consonante vindicta appetitui, in intellectu consurgit quod ratio judicet eam esse convenientem ; (quia ex dispositione appetitus) in ipsa vindicta consurgit relatio convenientiæ ad talem appetitum. » in Iam IIæ 58, 5.

3. « Absolute loquendo de determinatione intellectus, dicendum simpliciter est quod voluntas determinat intellectum ad judicandum alterum oppositorum faciendum ; sed diversimode in bonis et in malis. Quia cum neutrum oppositorum habeat rationem mali moraliter, *voluntas ex se sola flectit judicium quo vult* ; ad alterum vero oppositorum moraliter malum, voluntas ipsa flectit judicium, sed non nisi concurrente ad hanc flexionem aliquo alio defectu intellectus, saltem non consideratione omnium considerandorum, quæ sufficit ad hoc quod *omnis malus ignorans sit*, ut de peccato angeli dictum fuit. » in Iam IIae, q. 77, a. 2, nº IV.





Salmanticenses ne parlent pas autrement : « intellectum *ad sic judicandum* voluntas libere applicuit ; et quia efficacia illius judicii tota est ex hac libera applicatione, nihil adimit libertas[1]. » Billuart reproduit cet enseignement[2]. — Et Jean de Saint-Thomas formule aussi exactement que possible la thèse thomiste lorsqu'il écrit : « Indifferentia libertatis consistit in potestate dominativa voluntatis non solum super actum suum ad quem movet, sed etiam super judicium a quo movetur ; et hoc est necessarium ut voluntas habeat plenum dominium suarum actionum. » (*De Anima*, XII, 2[3].)

C'est pour n'avoir pas suffisamment tenu compte de cette indifférence du jugement, principe de l'indifférence du vouloir, qu'on a fait contre la doctrine thomiste des objections comme celle-ci. « Il n'y a rien de plus contestable que le postulat allégué : des objets inadéquats, n'épuisant pas la capacité d'une puissance psychologique, la laissent dans l'indifférence. — Je contemple un chef-d'œuvre artistique, par exemple le *Moïse* de Michel-Ange : beauté réelle, mais limitée, qui n'épuise pas l'idéal du beau, ni la capacité de mes facultés esthétiques. Il y a dans tous les beaux-arts des œuvres dignes d'admiration : une cathédrale gothique, le tableau de la *Transfiguration*, l'*Enéide*... Le *Moïse* ne réalise donc pas toutes les formes de la beauté ;

1. SALMANT. *op. cit.*, t. V, p. 426, § 18. « Si vero petas per quem actum voluntatis fiat talis applicatio ? Respondetur posse fieri per eumdem, quem dirigit illud judicium ob mutuam causalitatem in diverso genere quæ solet in eâ constitui. » (*Ibid.*).

2. BILLUART, de Actibus humanis diss. III, a. VI § IV Solv. obj.

3. Un thomiste peut entendre ainsi en un sens acceptable ces paroles de Lequier : « la liberté s'applique au dernier jugement qui motive l'acte libre, et non pas seulement à l'acte proprement dit de volonté ». « Nous pouvons, dit également Ch. Renouvier, arrêter, suspendre, ou bannir une représentation. » Le motif en un sens est un « automotif » dont notre volonté à sa façon est cause. Et Ravaisson voyait dans cette doctrine ce qui a été dit de plus profond sur le libre-arbitre.

Dans le Christ *comprehensor et viator*, cette intervention de la volonté était toujours ce qu'elle *devait* être, parce que sa volonté était *foncièrement rectifiée* ; elle était celle du Verbe fait chair, et la vision béatifique l'éclairait. Il méritait cependant parce que son jugement practico-pratique *ex meritis objecti* demeurait indifférent. cf. III^a q. 18, a. 4, ad 3m. et BILLUART. t. III, p. 57.

il n'en est qu'une expression partielle, et toutefois je l'admire nécessairement, je ne suis pas maître de lui refuser mon admiration. Voilà un démenti infligé au principe général[1]. » L'objectant pourra dire aussi bien : telle conclusion rigoureuse de géométrie ne réalise pas toutes les formes de la vérité, elle n'en est qu'une expression partielle et pourtant j'y adhère nécessairement. A cette objection S Thomas a déjà répondu : « Intellectus ex necessitate movetur a tali objecto, quod est semper et ex necessitate verum ; non autem ab eo, quod potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti, sicut et de bono dictum est in c. art. » (Ia IIæ, q. 10, a. 2 ad. 2.) Le principe est général : une raison simplement probable ne suffit pas à déterminer l'intelligence ; un objet d'une beauté contestable ne provoque pas nécessairement notre admiration ; de même un objet dont la bonté, à la prendre *hic et nunc*, vu les dispositions de la volonté, est contestable, n'attire pas invinciblement cette volonté.

Mais l'objection prétend s'appuyer sur les faits : « Est-il vrai que les biens partiels laissent notre volonté dans l'état d'indifférence, et ne déterminent pas en elle de mouvement nécessaire ? Le prétendre serait méconnaître l'existence du sentiment... Des biens partiels d'ordre suprasensible provoquent en nous des mouvements affectifs, primesautiers, précédant la libre détermination, qui commencent sous la forme de l'attrait et se transforment en désirs : attrait pour un acte de vertu à pratiquer; attraits pour une visite à faire à un ami, pour une lecture de philosophie[2]... » et l'on ajoute que, selon la division thomiste des facultés, ces sentiments ne peuvent avoir pour sujet que la volonté.

Tout thomiste répondra : ce sont là des mouvements indélibérés et non libres de la volonté qui se produisent précisément lorsqu'il n'y a pas réflexion suffisante pour assurer l'indifférence du jugement par la considération des deux partis possibles. « Unde videmus quando judi-

1. Alibert. *La psychologie thomiste et les théories modernes*, p. 320.
2. Alibert, *ibid.*



cium caret omni indifferentia et solum est coarctatum ad unum, motus qui sequitur in voluntate est indeliberatus et carens libertate. » J. de Saint-Thomas, *de Anima*, q. 12, a. 2. — Ces mouvements indélibérés n'ont jamais été méconnus par les théologiens, ils ont une place assez importante dans toute théorie de la grâce actuelle suffisante et efficace.

Des nominalistes, incapables de distinguer la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle du bien, ont cherché à ridiculiser la preuve métaphysique de la liberté humaine, en disant : si cette preuve avait quelque valeur, il faudrait conclure qu'un chien affamé, par cela seul qu'il est insatiable, est libre de manger ou de ne pas manger une bouchée de pain, qu'il peut trouver insuffisante.

Le nominalisme, s'il est radical, conduit en effet à l'empirisme sensualiste et ne peut discerner le fondement de la liberté.

On le voit, dans la doctrine de S. Thomas, le fondement ou le principe radical de la liberté est dans l'intelligence qui connaît la raison de bien et dont le jugement reste par suite indifférent à l'égard de tout objet et de tout acte qui n'est pas exempt de tout mélange de mal ou d'imperfection. Le principe prochain de la liberté est dans l'amplitude infinie de la volonté, par laquelle l'homme détermine en maître son propre jugement. Un bien partiel ne peut jamais exercer sur nous un attrait invincible tant qu'il n'apparaît pas à l'intelligence comme un moyen absolument nécessaire en vue d'une fin qui s'impose absolument.

En dernière analyse, l'homme n'est libre que parce qu'il s'élève à la connaissance de l'universel fondé sur l'abstrait ; ou mieux (l'abstraction étant une propriété de l'idée humaine en tant qu'humaine et non pas en tant qu'idée) tout être intelligent est libre parce qu'il s'élève à la perception de la *raison d'être* et particulièrement de la *raison d'être du bien* parce qu'il connaît ce par quoi le bien est le bien, *quod quid est boni*, *seu ratio boni* ; parce qu'il perçoit cette raison de bien qu'il retrouve diversifiée dans le délectable, l'utile et l'honnête. Cette raison de bien, voilà la

norme de son jugement, lorsqu'il s'agit d'affirmer si *hic et nunc* telle chose est bonne ; dès lors toute indifférence ne doit disparaître que devant la bonté « exempte d'accroissement et de diminution, comme aurait dit Diotime parlant à Socrate, bonté qui n'est point bonne en telle partie, mauvaise en telle autre, bonne seulement en tel temps et non en tel autre, bonne sous un rapport, mauvaise sous un autre, bonne en tel lieu, mauvaise en tel autre, bonne pour ceux-ci, mauvaise pour ceux-là... bonté qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même, dans un animal par exemple ou dans la terre, ou dans le ciel, ou dans toute autre chose, mais qui existe éternellement et absolument par elle-même et en elle-même ; de laquelle participent toutes les autres bontés, sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution ou le moindre accroissement, ni la modifie en quoi que ce soit[1]. »

Cette déduction de la liberté repose, on le voit, sur le principe même de la philosophie de l'être opposée à la philosophie du phénomène ; elle n'a plus aucune portée pour le nominaliste empiriste qui ramène le concept abstrait et universel à une image commune, qui reste, à la bien considérer, concrète et singulière. Pour l'empiriste, l'homme a une image commune du bien, comme l'herbivore a une image commune de l'herbe : cette image n'est qu'une *moyenne* entre les biens particuliers que l'expérience nous fait connaître, elle n'est pas d'un ordre supérieur à ces biens, elle ne représente nullement cette *raison de bien* qui n'est réalisable dans toute sa pureté que dans le Bien sans mélange et sans limite. Une pareille représentation tout empirique ne peut fonder la liberté, elle ne suppose pas dans l'appétit qu'elle spécifie une amplitude illimitée ; et le syllogisme pratique dans lequel elle entre comme moyen terme n'est pour l'empiriste qu'une tautologie, puisque l'universel est illusoire. Chez nous comme chez l'animal il n'y a qu'un passage du particulier au particulier soumis aux lois de l'association. L'empirisme, en fait de liberté,

1. Cf. PLATON. (*Le Banquet*, 211 c.).




doit se contenter du *clinamen* d'Épicure, c'est-à-dire du hasard, ou de la simple spontanéité comme la concevait D. Hume ou comme la conçoit aujourd'hui M. Bergson.

Il reste à examiner si cette théorie de la liberté que nous venons d'exposer permet de résoudre l'objection fondamentale du déterminisme, celle tirée du principe de raison d'être, sans abandonner du même coup l'axiome intellectualiste : *nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens*, comme le font les partisans de la liberté d'équilibre.

*
* *

61° La liberté et le principe de raison d'être (le motif suffisant). — « Non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiamsi sit causa sufficiens, eo quod causa potest impediri ut quandoque effectum suum non consequatur » S. Thomas, *de Malo*, q. 6, a. 1, ad 15.

Nous avons déduit la liberté de l'intelligence. L'être intelligent est libre, avons-nous dit, parce qu'il possède non seulement l'*image moyenne du* bien sensible, mais l'*idée* du bien ; parce qu'il ne se contente pas de connaître, comme l'animal, des choses qui sont bonnes, mais qu'il sait de chacune d'elles qu'elle est bonne et pourquoi elle est bonne. Notre intelligence connaît la raison de bien, ce qui fait que le bien est bien, de là elle s'élève à l'idée du Bien parfait ; par suite, nous l'avons montré, son jugement practico-pratique reste *indifférent* (au moins d'une indifférence d'exercice) à l'égard de tout objet et de tout acte qui n'est pas exempt de tout mélange de mal ou d'imperfection. Une intervention de la volonté est nécessaire pour vaincre cette indifférence du jugement, et cette intervention ne saurait être elle-même infailliblement déterminée par l'intelligence, puisqu'elle ne se produit précisément que pour déterminer l'intelligence. C'est pourquoi l'homme, placé à deux reprises dans les mêmes circonstances, peut une fois agir et une autre fois ne pas agir. — La liberté se

déduit de la parenté de notre volonté avec l'universel, c'est-à-dire avec la raison.

Cette théorie de la liberté permet-elle de résoudre l'objection fondamentale du déterminisme, celle tirée du principe de raison d'être ?

Le principe du déterminisme qui est aussi, dans l'ordre physique, le principe d'induction s'énonce : la même cause dans les mêmes circonstances produit nécessairement le même effet. Ce principe est un dérivé du principe de raison d'être : le changement de l'effet serait absolument sans raison d'être, s'il se produisait sans que se fût produit auparavant dans la cause ou dans les circonstances un changement pour le déterminer. Soit la cause A et son effet B, si de A pouvait résulter une fois, non pas l'effet B, mais l'effet B', ce changement de B en B' serait sans cause et sans raison. Le principe du déterminisme paraît donc, comme le principe de raison d'être d'où il dérive, certain *a priori* : la même cause dans les mêmes circonstances produit nécessairement le même effet. — Or, la liberté telle que nous l'avons définie est une violation de ce principe. Donc la liberté telle que nous l'avons définie est impossible.

On peut répondre à cette objection en distinguant sur le mot cause : la même cause qui par nature est déterminée *ad unum* produit nécessairement dans les mêmes circonstances le même effet, ex : la chaleur, l'électricité, le magnétisme. Mais il n'en va pas de même de la volonté qui par nature n'est déterminée qu'au bien universel et non pas à tel bien particulier. — Nous n'avons pas à réfuter ici le déterminisme physiologique, sa réfutation est celle de l'empirisme. S. Thomas se contente de dire : les influences physiques ou physiologiques ne peuvent déterminer directement l'acte de volonté ; comme nos passions et nos habitudes, elles sont préalablement soumises au jugement de la raison, lequel demeure indifférent parce qu'il a pour norme le bien universel[1].

1. « Ex parte corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis com-



Mais alors l'objection se précise : même si la volonté n'est pas par nature déterminée à tel bien particulier la difficulté subsiste. La volonté en tous ses actes doit suivre le jugement de l'intelligence. Or, l'intelligence jugerait sans raison suffisante, si les circonstances restant les mêmes elle changeait son jugement. Donc les circonstances restant les mêmes la volonté ne peut changer son élection.

A cette instance on répond ordinairement : la volonté en tous ses actes doit suivre le jugement au point de vue de la spécification ; mais elle le précède au point de vue de l'exercice. Par conséquent c'est d'elle qu'il dépend que l'intelligence juge ou ne juge pas, ce qui suffit pour qu'il y ait liberté d'exercice.

Cette réponse n'est pas définitive. L'objection se précise à nouveau : même si la volonté précède l'intelligence au point de vue de l'exercice, la liberté d'exercice n'est pas sauvegardée, mais seulement la spontanéité des Jansénistes. Il est évident en effet que le pur exercice s'il a lieu dépend de la volonté, mais il ne peut dépendre d'elle seule qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas acte exercé ; c'est là précisément l'objet de la délibération. Cela doit dépendre de l'intelligence et l'intelligence ne peut en aucun cas se soustraire aux exigences du principe de raison d'être.

Ce principe apparaît en effet comme un dérivé du principe d'identité fondé lui-même immédiatement sur la notion d'être. Il s'énonce : « Tout ce qui est a sa raison

---

plexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quæ non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei : quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed *istæ inclinationes subjacent judicio rationis*, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est (q. 81, a. 3). Unde per hæc libertati arbitrii non præjudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt, sicut habitus et passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum, quam in alterum. Tamen istæ etiam inclinationes subjacent judicio rationis. Et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter, vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est, quod libertati arbirtii repugnet » Ia, q. 83, a. 1, ad 5um.



d'être » ou « tout est intelligible ». Il se rattache au principe d'identité par l'intermédiaire du principe de contradiction (voir plus haut nº 24). Et de lui dérivent les principes de causalité efficiente et de finalité (cf. nº 25, 26, 27).

Si tel est le lien du principe de raison d'être à l'être, objet formel de notre intelligence, ne faut-il pas affirmer *a priori* que ce principe aussi bien que le principe d'identité régit toutes les modalités de l'être, que rien ne lui échappe ; partant qu'*un commencement absolu*, sans raison d'être répugne et que la liberté telle que nous l'avons définie est manifestement impossible ?

Telle est, croyons-nous, l'objection dans toute sa force : Rien n'est intelligible qu'en fonction de l'être, des principes d'identité et de raison d'être, or, l'acte libre au sens qui est le nôtre, avec l'initiative de l'intervention volontaire qu'il implique, serait un acte sans raison, donc en soi inintelligible ou absurde. Si l'on admet le primat de l'intelligence il faut se résoudre à ne plus jamais retrouver la liberté. Si donc on veut rendre la morale possible il faut rejeter l'absolue nécessité des premiers principes comme lois du réel, subordonner en tout et pour tout l'intelligence au vouloir, en Dieu tout au moins, et dire avec Descartes que la vérité du principe de contradiction dépend de l'arbitraire de la Volonté absolue. « Si l'on ne met la liberté au sommet de tout, elle n'a de place nulle part ; si elle n'est tout elle n'est rien. » Ch. Sécrétan donnait à choisir : ou la formule de Parménide, le principe d'identité, ou la philosophie de la liberté[1].

La théorie de la liberté que nous avons exposée permet-elle de répondre à cette objection ? Au premier abord il ne le semble pas. La liberté thomiste, nous l'avons vu, se présente comme un milieu entre la liberté d'indifférence au sens de liberté d'équilibre, telle que la conçoivent, à la suite de Scot et des nominalistes, les molinistes[2], quelques

1. *La Philosophie de la Liberté*, 2ᵉ édit., p. 439.

2. Sur la position de ces théologiens, cf. SALMANTICENSES, *op. cit.*, V. p. 424. Ils refusent d'admettre que l'élection suive infaillible-



cartésiens et Reid, et le déterminisme psychologique, tel qu'il est conçu par Leibnitz. Ce milieu est-il possible ? Est-il possible d'affirmer contre Scot le principe de l'intellectualisme, subordination de la volonté à l'intelligence, sans aller jusqu'au détermini·me leibnitien ? Si la volonté par définition est subordonnée, ne faut-il pas dire que toutes ses démarches sont déterminées par l'intellect ?

La possibilité d'une position intermédiaire est niée par les tenants des opinions extrêmes, en vertu du même principe : le déterminisme est la conséquence fatale de l'intellectualisme.

Pour le fond des choses, dira un leibnitien, vous ne différez pas des partisans de la liberté d'équilibre ; c'est cette même liberté d'équilibre que vous placez avant le dernier jugement, au lieu de la placer après. La volonté d'appeler, de retenir ou d'écarter tel motif, de considérer le devoir sous tel ou tel aspect, ne peut être elle-même sans motif. Le milieu que vous cherchez est illusoire ; un philosophe intellectualiste ne peut admettre une indifférence dominatrice de la volonté qui implique en fin de compte un libre jeu de cette faculté sous l'intellect, on a beau limiter ces initiatives du vouloir, n'est-ce pas admettre ces commencements absolus, ces « coups victorieux de la volonté » dont parlent les libertistes.

Les Molinistes et Suarez déclarent également de leur côté qu'il n'y a pas de milieu entre leur position et la négation de la liberté. Votre solution, disait Suarez aux thomistes, ne fait que reculer la question : l'acte de volonté qui précède le dernier jugement devrait être précédé lui-même d'un autre jugement, en vertu du principe que vous alléguez : nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens, et ainsi de suite à l'infini[1]. Dès lors c'est le déterminisme : si

---

ment le dernier jugement pratique. Ce dernier jugement formulé, la volonté peut (etiam in sensu composito) agir autrement. S'il n'en était pas ainsi, disent ces scolastiques, la liberté serait détruite : Si voluntas in omnibus sequatur ductum intellectus, destruitur libertas.

1. Cf. SUAREZ *Disp. Met.* disp, XIX sect. VI.

voluntas in omnibus sequatur ductum intellectus, destruitur libertas.

Cette objection avait été posée par S. Thomas dans toute sa rigueur, *de Malo*, q. 6, a. 1, 15e obj.[1]. Il s'était contenté, pour y répondre, de rappeler les principes de sa thèse, nous allons voir en effet qu'ils contiennent une solution, et que l'intellectualisme peut faire une place à une véritable liberté.

Nous montrons d'abord que la liberté thomiste n'est nullement la liberté d'équilibre reculée d'un cran, avant le jugement pratique. Fidèle au principe intellectualiste, cette théorie n'admet aucun acte de volonté qui ne soit formellement déterminé par l'intellect.

A. La liberté thomiste n'est pas la liberté d'équilibre, tous ses actes sont formellement déterminés par l'intelligence.

L'acte de volonté par lequel l'intelligence est appliquée à juger de telle manière, répondent les thomistes à Suarez, est celui-là même qui suit le jugement[2]. Et il n'y a là aucune

1. « Si voluntas respectu ad aliqua volita non ex necessitate moveatur, necesse est dicere quod se habeat ad opposita : quia quod non necesse est esse, possibile est non esse. Sed omne quod est in potentia ad opposita, non reducitur in actum alicujus eorum nisi per aliquod ens actu, quod facit illud quod erat in potentia esse in actu. Quod autem facit aliquid esse actu dicimus esse causam ejus. Oportebit ergo, si voluntas aliquid determinate vult, quod sit aliqua causa quæ faciat ipsam hoc velle. Causa autem posita, necesse est effectum poni, ut Avicenna probat (lib. VI, Met. c. 1 et 2) quia si causa posita, adhuc est possibile effectum non esse, indigebit adhuc alio reducente de potentia in actum ; et sic primum non erat *sufficiens causa*. Ergo voluntas ex necessitate movetur ad aliquid volendum. » (*De Malo*, q. 6, a. 1, 15a obj.). Cette même objection est faite d'une manière plus brève, Ia II æ, 10, 2. « Objectum voluntatis comparatur ad ipsam, sicut motivum ad mobile, ut patet 3 de Anima (tex. 54, to. 2). Sed *motivum si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile* ; ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo objecto. »

1. « Infaillibilis connexio actus voluntatis cum ultimo judicio practico intellectus non officit ejus libertati : quia etsi voluntas potestate consequenti non possit a tali judicio dissentire, bene tamen potestate antecedenti, qua intellectum *ad sic judicandum libere applicuit. Et quia efficacia illius judicii tota est ex hac libera applicatione, nihil adimit libertatis.* Si vero petas per quem actum voluntatis fiat talis applicatio ? Respondetur posse fieri *per eumdem*, quem dirigit illud judicium, ob mutuam causalitatem in



contradiction si l'on entend bien l'axiome d'Aristote sur les rapports réciproques des différentes espèces de causes : causæ ad invicem sunt causæ in diverso genere, καὶ ἀλλήλων αἴτια [1]. C'est ici que nous reconnaîtrons volontiers une part de vérité dans les analyses de M. Bergson et de M. Le Roy lorsqu'ils affirment que tout est dans tout. Pour nous aussi, en un sens, tout est dans tout, mais sans confusion et le réel n'échappe pas à l'intelligence. Cela ne peut s'entendre que grâce à ces distinctions conceptuelles et réelles, défigurées par la « philosophie nouvelle », dans lesquelles elle veut toujours voir, bien à tort, des distinctions quantitatives et spatiales. Les bergsoniens aiment à parler de ces « conditionnements réciproques, de ces rapports d'antériorité mutuelle, de ces cercles indénouables discursivement qui caractérisent à tous les étages les démarches de la vie [2]. » Rien de plus vrai que l'existence de ces rapports d'antériorité mutuelle ; mais faut-il y voir autant de cercles indénouables pour la pensée discursive, déclarer le réel inintelligible et se réfugier dans une philosophie de l'action ? Aristote et les partisans de la philosophie du concept ne le pensent pas. Après avoir rendu le devenir intelligible en fonction de l'être par la distinction des quatre causes, Aristote reconnaît et explique les rapports mutuels de ces causes. — Le devenir suppose un être indéterminé (puissance ou matière) qui acquiert une détermination (acte ou

diverso genere quæ solet in ea constitui : nam judicium in genere causæ formalis extrinsecæ dirigit voluntatem, ut sic determinate eligat : et voluntas in genere efficientis applicat intellectum quoad exercitium, ut determinate sic judicet. Sed hæc ratio tunc solum potest habere locum quando in intellectu et volunt te præcesserunt aliqui actus, unde possit prædicta causalitas deduci. » SALMANT, t. V, p. 426, § 18. Cette fin de phrase fait allusion au tout premier acte de la vie psychologique. L'intelligence ne peut être appliquée à son tout premier jugement par la volonté qui est encore à l'état de pure puissance, il faut ici une intervention spéciale de Dieu, premier moteur des intelligences. On dit que Dieu, pour cet acte, donne lui-même le dictamen (Ia, 82, 4, ad 3). Dans ce premier instant, la créature ne peut pécher, elle ne jouit pas d'une pleine liberté : non est plenum dominium. La liberté de ce premier acte paraît très voisine de la liberté leibnitienne.

1. *Mét.* IV, c. II, 515 ; 24 (Didot).

2. LE ROY. *Annales de Philosophie chrétienne*, déc. 1906.

forme) ; cette détermination progressive de la puissance suppose un principe déterminant (cause efficiente), et la puissance active de l'agent ne donne cette détermination plutôt qu'une autre que parce qu'elle est ordonnée à tel acte et non à tel autre ; potentia dicitur *ad* actum, c'est une formule des plus simples du principe de finalité chez Aristote. — De là il suit que les causes sont causes les unes par rapport aux autres à des points de vue divers, καὶ ἀλλήλων αἴτια. La matière reçoit et limite la forme, la forme détermine et contient la matière. La cause efficiente réalise ce par quoi elle est finalisée. Le désir d'un bien porte l'agent à l'action et l'action lui fait obtenir le bien désiré[1].

Ces rapports d'antériorité mutuelle doivent se retrouver partout où les quatre causes interviennent, c'est-à-dire dans tout devenir, « ils caractérisent à tous les étages les démarches de la vie ». — Le vivant agit sur l'aliment, mais l'aliment agit sur lui et le refait. — Le connaissant s'assimile son objet et pourtant se laisse assimiler par lui. — L'intelligence ne connaîtrait pas les premiers principes si l'objet des notions premières ne lui était *matériellement* présenté par les sens, et pourtant l'intelligence peut, en vertu de l'évidence purement intellectuelle des premiers principes juger *formellement* de la valeur de la sensation et de l'évidence sensible. Il n'y a pas là de cercle vicieux, mais rapport mutuel des diverses espèces de cause. — De même notre foi divine n'adhérerait pas infailliblement aux dogmes révélés, s'ils ne lui étaient pas proposés par l'Église (*condition sine qua non*) ; et pourtant cette même foi peut en vertu de l'autorité de Dieu révélateur (*motif formel* de la foi) croire surnaturellement à l'infaillibilité de l'Église. Il n'y a pas là cercle vicieux, mais rapport mutuel du motif formel et de la condition indispensable. Ainsi, dans l'ordre physique, le feu brûle la paille par sa vertu combustive à

1. « Efficiens est causa finis quantum ad *esse* quidem, quia, movendo perducit efficiens ad hoc ut sit finis ; finis autem est causa efficientis, non quantum ad esse sed *ad rationem causalitatis.* » S. Th. *In Met.* V, leç. 2.



condition que la paille soit suffisamment rapprochée ; mais le progrès même de la combustion fait que le feu se rapproche de plus en plus.

Dans l'ordre de la grâce, il est des exemples classiques chez les théologiens : Dans la justification de l'impie, qui se fait en un instant indivisible, la rémission du péché est la conséquence de l'infusion de la grâce, bien que du côté du pécheur la délivrance du péché précède, selon une priorité non de temps, mais de nature, la réception de la grâce[1]. La lumière chasse les ténèbres, mais les les ténèbres ne sont déjà plus là où commence la lumière. « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé[2]. » Notre-Seigneur Jésus-Christ dit de Madeleine : « Ses nombreux péchés lui sont pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé ; mais celui à qui l'on pardonne peu, aime peu. » Luc., VII, 47. Et comme la justification est l'œuvre de Dieu en nous, il faut considérer surtout la cause efficiente divine et dire purement et simplement que la rémission du péché est la conséquence de l'infusion de la grâce. Le péché nous est remis par Dieu, et ce n'est pas parce que nous nous sommes délivrés du péché que nous recevons la grâce de Dieu. Le pélagianisme était une conception toute matérielle de la justification.

Inversement, au moment où l'homme pèche mortellement et perd la grâce habituelle, sa défaillance, dans l'ordre de causalité matérielle, précède le refus que Dieu lui fait de

1. « Ex parte mobilis, naturaliter recessus a termino præcedit accessum ad terminum, prius enim est in subjecto mobili oppositum quod adjicitur et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est e converso ; agens enim per formam, quæ in eo præexistit, agit ad removendum contrarium, sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras ; et ideo *ex parte solis prius est illuminare, quam tenebras removere* : *ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari a tenebris, quam consequi lumen* ordine naturæ ; *licet utrumque sit simul tempore*. Et quia infusio gratiæ et remissio culpæ dicuntur *ex parte Dei justificantis*, ideo ordine naturæ *prior est gratiæ infusio, quam culpæ remissio*. Sed si sumantur ea, quæ sunt *ex parte hominis justificati*, est e converso ; *nam prius est* ordine naturæ *liberatio a culpa, quam consecutio gratiæ justificantis*. » Ia IIæ, q. 113, a. 8, ad 1.

2. *Mystère de Jésus*, de PASCAL.



la grâce actuelle efficace et en est la raison. Dans un autre ordre de cause toutefois cette défaillance suppose l'absence de grâce efficace et ne se produirait pas sans elle[1] ; aussi la persévérance finale est-elle un don gratuit fait aux prédestinés (C. Trid. sess. VI, c. XIII). Mais, à l'opposé de la justication, le péché comme tel est l'œuvre de la créature déficiente et non l'œuvre de Dieu ; il est donc vrai de dire purement et simplement : le péché précède le refus que Dieu nous fait de sa grâce efficace ; en d'autres termes : Dieu n'abandonne pas les justes avant d'être abandonné par eux. « Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur. » (C. Trid. sess. VI, c. XI.) Tous reçoivent la grâce suffisante et tous ont une raison suffisante de bien agir, ce qui leur donne de *pouvoir* bien agir, mais non pas de bien agir effectivement.

La même loi des rapports mutuels des diverses espèces de cause doit régir les rapports de l'intelligence et de la volonté au terme de la délibération ; la réponse des thomistes n'est pas un artifice, elle se prend de la définition même du devenir. — Dans le cas du dernier jugement pratique et de l'acte de volonté qui le précède et qui le suit, il n'y a *aucune priorité de temps*[2] ; c'est au même instant que la volonté applique l'intelligence à juger ce qu'il faut choisir et qu'elle reçoit la direction de l'intelligence en choisissant. Il y a seulement ici *priorité de nature*, et priorité réciproque suivent le point de vue auquel on se place. Dans l'ordre de causalité formelle extrinsèque (idée directrice), il y a priorité du jugement, puisque le jugement dirige actuellement la volonté pour qu'elle choisisse de telle façon ; mais dans l'ordre de causalité efficiente il y a priorité du vouloir qui applique l'intelligence à juger de telle façon, priorité du

1. « Denegatio auxilii, non nisi in subjecto deficiente est, non ante deficientiam et tamen defectus sequitur ad negationem auxilii. » JEAN DE SAINT-THOMAS, In Iam, q. 19, disp. 5, a. 6, § 61.

2. « Motus liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus, et ideo non oportet quod justificatio impii sit successiva. » Ia IIæ, q. 113, a. 7, ad 4. *Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successive.* — Cf. Ia, q. 95, a. 1, ad 5um.

vouloir qui peut suspendre l'enquête intellectuelle ou la laisser se poursuivre[1]. *La volonté est ainsi cause de l'attrait même qu'elle subit*, en ce sens qu'il dépend d'elle de porter l'intelligence à juger que tel bien est de nature à l'émouvoir ; *elle est cause de la direction qu'elle reçoit*, en tant qu'elle meut l'intelligence à lui imprimer cette direction.

Kant dira plus tard : la *causalité empirique*, qui se réalise dans le *temps*, implique le déterminisme, mais là où s'exerce la *causalité intelligible* (nouménale) *il n'y a point d'avant ni d'après* ; cette causalité est la liberté même[2]. Les thomistes ne se croient pas quittes à si bon compte et ne pensent pas avoir résolu tout le problème après avoir écarté la priorité de temps.

Reste à savoir si la causalité efficiente, tout en étant dans une *dépendance relative* à l'égard de la causalité formelle extrinsèque (idée), ne conserverait pas une *priorité absolue* sur les autres causes, lorsqu'il faut agir ? On ne saurait le mettre en doute. La causalité formelle de l'idée ne s'exerce *actuellement* qu'en vertu d'une application qui relève de la causalité efficiente ; si l'artiste veut agir, il lui faut une idée directrice, mais cette idée n'exerce sa causalité formelle que si l'artiste *par son action* l'emploie comme directrice *de son action*[3]. Quand il s'agit d'action à exercer, c'est la causalité efficiente qui en définitive est première, c'est elle qui a l'initiative. Elle ne s'exerce à la vérité qu'en entrant sous la dépendance relative de l'idée, mais il dépend d'elle de s'exercer ou de ne pas s'exercer ; le fait de l'exercice

1. SALMANT. *Op. cit.*, t. V, p. 426, § 18. *Loc. cit.*

2. *Critique de la Raison pure,* Dialectique transcendantale, ch. II, 9e section, III.

3. « Quælibet causa est in suo genere secundum quid prior alia, sed causalitas efficientis est *simpliciter prior* quam causa materialis et formalis *actu causantes*... Unde prædicta volitio est simpliciter prior : si quidem causa formalis extrinseca non causa, in actu secundo aliquam operationem, nisi applicatur ab eo, qui ea utitur, producendo in genere causæ efficientis prædictam operationem ; ita quidem ut prior simpliciter sit influxus causæ efficientis in prædictam operationem... quia causa formalis extrinseca non causat actu operationem in suo genere, nisi quia applicatur ab efficienti, ut patet in artifice et ejus idea. » SALMANT., t. IV, p. 680, § 270.

ne saurait être commandé par la détermination formelle. « *Causæ ad invicem sunt causæ in diverso genere, sed causa efficiens celeris causis* ACTU *causantibus* SIMPLICITER *est prior.* » Quand il s'agit d'action à exercer, c'est la cause efficiente qui *purement et simplement* a la priorité.

Par cette réponse les thomistes se séparent nettement des partisans de la liberté d'équilibre ; ils affirment qu'il ne saurait y avoir d'efficience exercée sans détermination formelle, il ne saurait y avoir un acte de volonté qui ne soit pas formellement déterminé par l'intellect ; voluntas in omnibus suis actibus sequitur ductum intellectus. Mais il dépend de la volonté d'entrer dans cette dépendance relative à l'égard du motif, et le même acte de volition qui suit le jugement en un sens le précède.

Cette thèse thomiste n'est qu'une application de la théorie générale de la *subordination des causes totales d'un même effet.* Un même effet peut être tout entier de la Cause première et tout entier de la cause seconde subordonnée. Ainsi notre élection, en ce qu'elle a de bon, est tout entière de Dieu et tout entière de nous, elle est aussi tout entière de notre intelligence et tout entière de notre volonté.

Suarez ici, comme en beaucoup d'autres questions, a substitué aux *causes totales surbordonnées* dont parle S. Thomas, des *causes partielles coordonnées.* Selon lui, Dieu n'est que cause partielle de nos actes, ainsi dans la délibération l'intelligence et la volonté seraient aussi *causes partielles coordonnées*, sicut duo trahentes navim.

B. L'intellectualisme thomiste contient dans ses principes premiers une réfutation du déterminisme psychologique.

Nous évitons la liberté d'équilibre, mais évitons-nous le déterminisme psychologique ? Il ne le semble pas. Trop de psychologues croient avoir réfuté Leibnitz en disant : « L'intelligence est de sa nature représentative, contemplative et non active et motrice. Elle éclaire donc la volonté, elle indique le but, mais c'est la volonté qui s'y porte par



son pouvoir automoteur[1]. » Leibnitz pourrait répondre : « la priorité de la causalité efficiente admise et entendue selon le principe *causæ ad invicem sunt causæ*, elle sauvegarde seulement la spontanéité, le pur exercice de l'acte, mais non pas la liberté au sens qui est le vôtre. J'accorde que la volonté est en nous premier principe dans l'ordre d'exercice, et il est clair que si elle n'appliquait pas l'intelligence à considérer, il n'y aurait jamais volition. Mais vous n'expliquez nullement que, placés à deux reprises dans les mêmes circonstances, nous puissions dans un cas juger qu'il convient d'agir et dans l'autre juger qu'il ne convient pas d'agir. La priorité de la causalité efficiente n'implique pas cette initiative que vous attribuez à la liberté, initiative qui serait une violation du principe de raison suffisante. » Rappelons que si le principe de raison est solidaire du principe d'identité qui régit toutes les modalités de l'être, il doit lui-même régir toutes les modalités de l'être ; une chose sans raison d'être est contradictoire ; elle est ce qu'elle est par soi ou par autre chose, il n'y a pas de milieu. Un commencement absolu répugne.

A cette dernière instance, qui ne pouvait échapper à S. Thomas nous trouvons comme réponse, dans le *De Malo*, q. 6, a. 1 ad 15 : la volonté a toujours une raison suffisante, mais elle ne saurait avoir une raison suffisante infailliblement déterminante. « Dicendum quod non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiamsi sit causa sufficiens ; eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur ; sicut causæ naturales, quæ non ex necessitate producunt suos effectus, sed ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic ergo illa causa, quæ facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat : quia potest per ipsam voluntatem impedimentum præstari, vel removendo talem considerationem quæ inducit eum ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum. » — Cette réponse serait toute

1. Rabier. *Psychologie*, 2e éd., p. 549.



verbale, si on ne la rattachait au principe fondamental de la théorie aristotélicienne et thomiste de la liberté : la disproportion radicale du bien universel et du bien particulier, du bien total et du bien partiel, l'hiatus infini qui les sépare. Il est dit, dans le corps de ce même article : la liberté d'exercice subsiste même à l'égard du bonheur, « quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine ; quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis *particulares sunt* ». — Leibnitz n'oublie-t-il pas de considérer que l'indifférence de notre jugement a sa raison dernière dans l'universalité absolue de l'objet de la volonté et dans l'amplitude infinie de notre puissance d'aimer ? Les circonstances extérieures et les dispositions intérieures sont impuissantes à déterminer infailliblement ce dernier jugement pratique : il vaut mieux agir que ne pas agir. Tant que *agir* a ses avantages et ses inconvénients, comme *ne pas agir* a les siens, nous sommes en présence de deux biens finis, mêlés de non-bien ; or, *deux biens finis*, SI INÉGAUX SOIENT-ILS, *restent* ÉGALEMENT A L'INFINI *du Bien pur, sans aucun mélange.*

Si deux distances infinies sont inégales, ce ne sera jamais qu'en tant qu'elles sont finies d'un côté, *in ratione finiti*. Dès lors, *il ne saurait y avoir de raison suffisante absolument déterminante du passage de l'Infini à telle quantité ou qualité finie plutôt qu'à telle autre* ; ou ce qui revient au même, il ne saurait y avoir de raison suffisante infailliblement déterminante du passage de l'un au multiple, de l'universel au particulier. Il y a là un abîme infranchissable, qu'aucun principe de l'ordre intelligible ne peut combler pas plus le principe de raison que celui de contradiction. Nous verrons cette disproportion apparaître beaucoup plus nettement lorsqu'il s'agira de la liberté divine, de la souveraine indépendance de Dieu qui est l'Etre même et le Bien même, à l'égard de tout le créé, de sa supériorité infinie au-dessus de tous les mondes possibles ; mais c'est le même problème qui se pose dans l'homme : celui des rapports de l'un et du multiple, du pur et du mêlé, de l'universel et du particulier, de l'infini et du fini.



Deux biens partiels, si *inégaux* soient-ils, sont tous les deux mélangés de puissance et acte, et par là *également* à l'infini du bien parfait, qui seul est pur acte. Il peut y avoir une raison relativement suffisante, mais non pas absolument suffisante et actuellement déterminante de préférer l'un à l'autre. Elle est suffisante relativement à l'inégalité des moyens, elle ne l'est pas absolument c'est-à-dire par rapport à la fin générale de toute l'activité humaine, le bien sans restriction ou la béatitude. Elle donne par suite, comme la grâce suffisante, de *pouvoir* agir, mais non pas d'agir *effectivement*.

Dans la *Somme*, Ia, IIæ, 10, 2, S. Thomas répond à la même objection : « Sufficiens motivum alicujus potentiæ non est nisi objectum, quod totaliter habet rationem motivi (per respectum ad voluntatem hoc est bonum perfectum, cui nihil deficit) ; si autem in aliquo deficiat non ex necessitate movebit. » S. Thomas, on le voit, dit tantôt que le motif est suffisant, et tantôt qu'il ne l'est pas. A vrai dire, il est suffisant dans son ordre, il donne de pouvoir agir, et non d'agir effectivement.

Pour saisir le sens de cette réponse et voir comment la liberté psychologique est fondée sans que la nécessité des principes et des conclusions de la morale soit compromise, il faut nettement distinguer, comme nous l'avons fait, le jugement spéculativo-pratique qui dicte ce qui est bon *en soi* partout et toujours, indépendamment des circonstances (il faut être juste), et le jugement practico-pratique qui dicte ce qui est bon *pour nous*, *hic et nunc* (il est bon pour moi en cet instant d'accomplir cet acte de justice). — La vérité du premier jugement, disait Aristote, est une vérité absolue, veritas ejus accipitur per conformitatem ad rem ; la vérité du second est relative à la rectitude actuelle de l'appétit, veritas ejus accipitur per conforminatem ad appetitum rectum[1]. Le jugement spéculativo-pratique en

1. *Ethic.*, VI, c. II, S. TH., leç. 2. — S. TH., Ia IIæ, q. 57, a. 4 et 5, ad 3. « Verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem ad rem (et non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus), verum autem intellectus practici per conformitatem



effet concerne l'ordre de spécification : ex. : *en soi* l'acte de justice est un bien conforme à la droite raison, l'acte d'injustice ne peut être qu'un bien apparent. Le jugement practico-pratique, au contraire, au moins celui qui est absolument requis pour qu'il y ait liberté[1], concerne l'ordre d'exercice ; et ce jugement, disons-nous, est indifférent malgré la pression des dispositions intérieures et des circonstances extérieures actuelles ; ex. : *hic et nunc* l'acte de justice est un bien pour moi et aussi il n'est pas un bien, je puis le poser et aussi m'abstenir de le poser, ne serait-ce que parce que je considère qu'*il est bon d'expérimenter ma liberté*, en refusant de répondre à l'attrait des plus forts motifs[2]. Tant que *ne pas agir* a ses avantages et inconvénients comme *agir* a les siens, je suis en présence de deux biens finis mêlés de non-bien ; si inégaux que soient les deux partis, le jugement practico-pratique qui concerne l'exercice, pour autant qu'il relève de la seule intelligence, reste en un sens indifférent. Une intervention de la volonté est nécessaire pour vaincre cette indifférence. *La volonté intervient donc ici non pas seulement pour l'exercice pur et simple* (il n'y aurait que spontanéité, libertas a coactione) *mais pour la convenance de l'exercice*, pour qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas acte exercé[3], et c'est là l'essence de la liberté d'exercice, seule requise pour qu'il y ait liberté.

---

ad appetitum rectum (quæ quidem conformitas solum invenitur in contingentibus quæ possunt a nobis fieri). »

1. Seule la liberté d'exercice est de l'essence de la liberté ; pour être libre à l'égard d'un objet, il n'est pas nécessaire de pouvoir l'aimer ou le haïr, le préférer à un autre ou lui en préférer un autre, il suffit de pouvoir l'aimer ou ne pas l'aimer. Pour être maître de son acte, il suffit de pouvoir agir ou ne pas agir.

2. Dans ce cas, le *stat pro ratione voluntas* devient motif, objet d'un jugement ; il n'est pas, comme le veulent les partisans de la liberté d'équilibre, pure initiative de la volonté. Cf. BILLUART. *De Actibus humanis*, diss. III, a. 4, § 4.

3. Rappelons le texte de saint Thomas cité plus haut, où il définit ce que c'est qu'être maître de son jugement. Nous ne sommes pas maîtres d'adhérer ou de ne pas adhérer à un premier principe, à une conclusion démontrée, la volonté intervient seulement ici pour l'exercice pur et simple, pour appliquer l'intelligence à considérer et à juger ; mais s'agit-il de formuler un jugement déterminé avec un motif objectif insuffisant, la volonté doit en outre inter-



Ces deux jugements sont manifestement très différents l'un de l'autre. Nous pouvons recevoir le jugement spéculativo-pratique de celui qui nous enseigne la morale ou de celui qui nous donne un conseil ; tandis que le jugement practico-pratique est exclusivement nôtre, absolument incommunicable. Confondre le second avec le premier c'est être amené à dire avec Platon que la vertu est une science (Ia IIæ, 58, 5) ; c'est aussi requérir pour la science des dispositions morales (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ) qu'elle n'exige pas nécessairement (*Ibid.*).

Prenons l'exemple de l'homme qui est sur le point de céder à la tentation. Placé à deux reprises dans les mêmes circonstances, il peut une fois juger qu'il convient de pécher, une autre fois juger qu'il convient de faire son devoir ou, tout au moins de ne pas agir. Le jugement practico-pratique reste indéterminé, même en fonction des circonstances. L'intelligence affirme sans doute par son jugement spéculativo-pratique que le bien honnête est supérieur en soi au bien délectable, elle peut encore voir qu'étant données nos bonnes dispositions habituelles le bien honnête est habituellement préférable non seulement *en soi*, mais *pour nous* ; mais s'agit-il de décider *hic et nunc* de l'*exercice* même de cet acte particulier par lequel nous allons vouloir effectivement

venir d'une façon spéciale pour suppléer à cette insuffisance objective ; et dans ce cas, nous sommes *maîtres de notre jugement*. « Sunt quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam. Et in talibus assensus ipse, vel dissensus *in potestate nostra est* et sub imperio cadit » Ia IIæ, q. 17, a. 6. — Nous avons cité (nº 60), dans l'exposé de la théorie thomiste de la liberté, d'autres textes non moins convaincants de saint Thomas et de ses commentateurs. — C'est ici un cas semblable à celui de la foi (« intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem ; et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum. » IIa IIæ, q. 2, a. 1, ad 3. — « Actus fidei est actus intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. » IIa IIæ, q. 4, a. 1.) Il y a seulement cette différence que dans la foi le mouvement de volonté est motivé extrinsèquement par les jugements de crédibilité et de crédentité qui lui sont antérieurs, ici le mouvement de volonté n'a pas d'autre motif que celui auquel il donne la prévalence en vertu du principe : causæ ad invicem sunt causæ in diverso genere.

ce bien honnête, alors l'intelligence laissée à elle-même reste dans l'indétermination. Pourquoi ? C'est qu'il n'est plus ici question de considérer ce bien partiel, au point de vue de la spécification, dans son rapport avec les principes de la droite raison, ou dans son rapport avec les habitudes qui sont comme à la surface de notre volonté ; mais, puisqu'il s'agit d'*exercice*, il faut considérer ce bien partiel dans son rapport avec la volonté même et dans ce qu'elle a de foncier puisqu'elle doit s'engager tout entière dans l'acte à émettre. Or, le bien honnête en question, n'étant pas exempt de tout mélange de mal ou de peine, reste inadéquat à la capacité de la volonté, et *aussi bien inadéquat* que le serait le bien délectable ; cette inadéquation est une disproportion infinie et en un sens toujours la même ; *differt tantum in ratione finiti*. L'intelligence ne saurait donc avoir une raison suffisante absolument déterminante lorsqu'il s'agit de formuler le dernier jugement pratique, car il n'y a pas de raison absolument déterminante permettant de passer de l'Infini à telle quantité ou qualité finie plutôt qu'à telle autre.

« *Raison suffisante qui ne suffit pas* », dirait Pascal, comme dans la question de la grâce. Ce mot où il voyait une critique à l'adresse des thomistes est à sa façon un trait de lumière. Partout où il y a des causes *ad invicem*, n'avons-nous pas ce même fait de causes suffisantes dans leur ordre, mais n'aboutissant pas *effectivement* par elles seules ? A plus forte raison lorsqu'il s'agit de passer de l'Infini au fini. La question de la suffisance de la grâce doit se résoudre par les mêmes principes que celles de la suffisance du motif[1]. La grâce suffisante *peut* nous faire bien agir,

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS. *In* Iam p. *Summ. Theol.*, q. 19, disp. 5, a. 6, § 61 . . . « Solvuntur argumenta ex defectu auxilii. » — La grâce actuelle suffisante est une grâce transitoire, prévenante et excitante, qui produit en nous des mouvements indélibérés de la volonté, pieuses émotions, bonnes aspirations, qui inclinent à l'élection. Elle nous dispose ainsi immédiatement à poser l'acte délibéré, salutaire, sans pourtant nous le faire produire effectivement. *Comme le motif, elle donne le pouvoir, non l'agir.* Cf. BILLUART, *de Gratia*, diss. V, art. 4. — Voir ici plus loin n° 65 le mal moral et la causalité divine universelle.



mais notre défaillance peut constituer un obstacle, à raison duquel Dieu nous privera de la *grâce efficace* qui nous aurait fait *effectivement* bien agir. Ainsi la fleur *suffit* à produire le fruit, encore faut-il, pour qu'elle le produise effectivement, qu'elle ne soit pas détruite par la grêle, et qu'elle reçoive la lumière du soleil.

Cette réponse à l'objection déterministe est prise, on le voit, du principe même de notre théorie :

Spécifiée par le bien universel, la volonté ne saurait être invinciblement attirée par aucun bien mélangé de non-bien, tant qu'il est présenté comme tel. Elle est si l'on peut dire d'une profondeur infinie, abîme que seul le Bien absolu peut combler, puissance d'aimer que seuls les attraits de Dieu vu face à face peuvent émouvoir jusqu'en sa racine et invinciblement captiver; elle ne peut se porter de toute son inclination et de tout son poids que vers l'objet qui apparaît en toute évidence et pratiquement comme la plénitude de tout bien. En dehors de l'essence divine intuitivement connue, aucune raison suffisante ne détermine infailliblement l'exercice même du vouloir ; le jugement qui règle cet exercice reste indifférent en ce sens que l'attrait d'un bien fini, honnête, utile ou délectable, sollicite la volonté sans pouvoir l'atteindre en son fond. Il appartient à la volonté d'*aller au devant de cet attrait* qui est incapable de venir tout à fait jusqu'à elle ; *c'est par là qu'elle détermine le jugement qui doit la déterminer elle-même*, *causæ ad invicem sunt causæ*. Pour la même raison, elle maintient l'intelligence dans la considération qui lui plaît, suspend l'enquête intellectuelle ou la laisse se poursuivre ; c'est d'elle qu'il dépend en dernière analyse que tel jugement soit le dernier. — *L'acte libre est une réponse gratuite, partie des profondeurs infinies de la volonté, à la sollicitation impuissante d'un bien infini.*

On ne remarque pas assez que la *certitude de sens commun* que nous avons de notre liberté, et qu'on appelle la *conscience de notre libre arbitre*, n'est que la preuve métaphysique de la liberté à l'état confus, comme la définition nominale du libre arbitre contient confusément sa définition



réelle. Antérieurement à toute recherche philosophique, la raison naturelle qui a pour objet premier, formel et adéquat *l'être universel*, et qui connaît par suite *le bien universel*, s'assure par réflexion de l'existence de notre libre arbitre. Cette réflexion c'est la conscience intellectuelle. Et dans quel *medium objectif* la raison naturelle connaît-elle ainsi notre liberté, sinon dans le *bien universel* et sa *disproportion infinie avec un bien particulier*. Nous avons ainsi une connaissance confuse mais absolument certaine de l'*amplitude infinie* de notre volonté et de son *indifférence dominatrice* à l'égard de tout bien fini.

N'est-ce pas ce qui a fait dire à Descartes : « La volonté est infinie... il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc-arbitre que j'expérimente être si grande que je ne conçois point l'idée d'une autre plus ample et plus étendue, en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu » (4e *Médit.*). — De notre point de vue, un intellectualiste peut dire en un sens avec le libertiste Lequier[1] « par la liberté *non pas* (*seulement*) *devenir mais faire, et en faisant se faire*... Qui ne s'est senti avec un plaisir mêlé d'épouvante, exercer en soi, sur soi ce pouvoir[2]... (de) former sa personne. Quel homme a entrevu sans vertige la grandeur, la majesté.. de l'homme quand l'idée réelle de la liberté, explosion de la conscience, lui découvrait tout à coup le fond de son être. Un éclair qui montre un abîme. »

Nous reconnaissons ainsi la part de vérité qui se cache dans la philosophie de la liberté. Nous admettons en un sens des initiatives du vouloir, nous affirmons que si la volonté humaine n'est pas créatrice, elle est du moins dans l'ordre des causes secondes source d'action ; elle n'est pas seule-

1. Lequier. *Recherche d'une vérité première*, frag., p. 85.

2. Lequier écrit ici : « Pouvoir *créateur* et former sa personne », plus loin on lit « la majesté et la *divinité* de l'homme ». Ces expressions métaphoriques reçoivent manifestement un sens exagéré dans le libertisme de Lequier, qui dépassait l'erreur pélagienne dans la glorification de l'homme, niait la prescience et la prémotion, et concevait notre liberté plutôt comme une liberté première que comme une liberté seconde.



ment *mue* pour *devenir* ce qu'elle n'était pas, mais elle-même agit et meut, et fait agir. Elle introduit dans le monde une série de faits qui ne résultent pas nécessairement des antécédents posés. Tel est le rôle que peut jouer celui qui ne se contente pas de connaître, mais qui en même temps sait vouloir.

Nous revenons ici au fondement de notre thèse : le principe radical de la *liberté* est l'*intelligence* en tant qu'elle connaît la pure raison de bien ; le principe prochain est l'*amplitude infinie de la volonté* spécifiée par le bien universel. Le principe radical de l'*élection* ou *acte libre* est l'*indifférence du jugement*, le principe prochain est l'*indifférence dominatrice de la volonté* à l'égard de tout bien qui lui est présenté comme mélangé de non bien.

*
* *

Mais il reste une dernière difficulté. Avouer, au sens où nous l'entendons, une raison suffisante et déterminante qui ne détermine pas infailliblement, n'est-ce pas avouer une contradiction ? Le principe de raison d'être n'est-il pas solidaire du principe d'identité et comme lui sans exception ou restriction possible ?

Remarquons d'abord que si notre théorie apportait une restriction au principe de raison d'être, cette restriction ne serait pas seulement imposée comme le disent les libertistes, par la nécessité de sauvegarder la morale, mais par la disproportion du fini et de l'infini, du particulier et de l'universel.

Au reste cette restriction n'est qu'apparente. Bien plus, elle n'est qu'une conséquence de l'apparente restriction apportée au principe d'identité lorsque, avec Platon et Aristote, on affirme qu'un certain *non être* d'une certaine manière *est*. Ce non être c'est la *puissance*, qui n'est pas être actuel, mais être indéterminé, milieu entre l'être actuel et le pur néant. Si l'on peut parler d'une ***raison suffisante et déterminante qui ne détermine pas infailliblement***, c'est

qu'on a pu précédemment affirmer qu'un *certain être en un sens n'est pas*. S'il peut y avoir une *raison d'agir* qui par elle-même ne détermine pas *actuellement* et nécessairement l'action, c'est qu'il peut y avoir en dehors du néant de l'*être indéterminé* qui par lui-même n'est pas *être actuel*. L'ordre de l'action suit l'ordre de l'être. Le principe de raison d'être rattaché au principe d'identité se fonde comme ce dernier sur la notion d'*être*, mais celle-ci est *analogue* et non univoque, elle s'étend à l'être indéterminé et à l'être déterminé. Il y a par suite des raisons d'être nécessairement déterminantes et d'autres qui ne le sont pas.

Cette réalité du non-être ou de la *puissance* s'est imposée, nous l'avons vu (nº 21) à Platon et à Aristote lorsqu'ils se sont efforcés de rendre intelligible en fonction de l'être l'opposition de l'un et du multiple, du parfait et de l'imparfait, du pur et du mêlé, de l'universel et du particulier, de l'infini de perfection et du fini, c'est-à-dire l'opposition des termes entre lesquels précisément se place la *liberté* et la *raison suffisante* qui *peut* nous déterminer, mais qui ne nous donne pas la *détermination actuelle*, tout comme la *grâce suffisante*, selon les thomistes, nous donne de *pouvoir* bien agir, et non pas de *bien agir effectivement*.

Platon dans le *Sophiste*[1] établit l'existence du non-être pour expliquer la multiplicité des êtres qui tous sont de l'être et qui par conséquent diffèrent les uns des autres par autre chose que par l'être. La multiplicité, qui est donnée en fait, l'oblige à « porter la main sur la formule de Parménide et à affirmer que le non-être est » milieu entre l'être et le pur néant, limite de l'être. — Par l'opposition de l'être pur et du mélange d'être et de non-être s'explique aussi l'opposition du parfait et de l'imparfait, de l'universel et du particulier. — Aristote précise ce concept par son analyse du devenir ; le *non-être relatif* devient la *puissance* qui seule permet de rendre le devenir intelligible en fonction de l'être : Ex ente non fit ens, quia

1. *Le Sophiste*, 241 D, 257 A. 259 E. Cf. BROCHARD. *De l'Erreur*, 2e éd., p. 15-27.



jam est ens ; ex nihilo nihil fit ; et tamen fit ens ; ex quo fit ? ex quodam medio inter nihilum et ens, et hoc medium vocamus potentiam[1]. — Désormais la matière est conçue comme une puissance, qui est à la fois sujet du devenir substantiel, et principe d'individuation : une multiplicité d'individus de même espèce ne s'explique que si l'on admet la puissance (matière) comme limite de l'acte qui leur est commun (la forme). Plus tard on dira : la multiplicité des êtres en général ne s'explique que si l'on admet la puissance (essence) comme limite de l'acte qui leur est commun (existence).

Le concept de puissance est fondamental dans l'aristotélisme ; il est à la base de la théorie des quatre causes, de celle de l'union de l'âme et du corps ; il est au principe de la théorie des facultés[2], de la théorie de la connaissance (la puissance intellectuelle est de nature intentionnelle, essentiellement relative à l'être), de la théorie de la volonté, essentiellement relative au bien universel et supérieure au bien particulier.

L'être en puissance, ce milieu entre l'être en acte et le pur néant, s'impose donc absolument pour rendre intelligibles en fonction de l'être la multiplicité et le devenir, qui semblent d'abord une violation du principe d'identité. Ce monde multiple et changeant d'une certaine façon *n'est pas*, disait Platon, c'est pourquoi il ne saurait exister par soi ; le principe d'identité et ses dérivés nous obligent à le rattacher à l'Etre pur ou à « la partie la plus brillante de l'être », au Bien pur sans mélange de non-bien. En ce dernier seul se vérifie rigoureusement la formule de Parménide « l'Etre est ». Dieu lui-même se révélant aux hommes a dit : *Ego sum qui sum*.

Nécessaire pour rendre intelligibles la multiplicité et le devenir, ce milieu entre l'être actuel et le pur néant impose

1. I *Phys.*, c. VIII, comm. de S. Thom., leç. 14.

2. Loin d'être artificielle et toute verbale comme le disent les nominalistes, cette *théorie des facultés*, supposée par notre thèse, est la seule qui rende l'activité psychologique *intelligible en fonction de l'être*.

une limite à l'intellectualisme. La puissance n'est pas positivement intelligible en elle-même, mais seulement dans son rapport avec l'acte, « unumquodque cognoscibile est, secundum quod est in actu » (Ia, q. 12, 1). Socrate, Platon et Aristote tenaient que l'individu est ineffable, qu'il n'y a de science que de l'universel ; c'est que le principe d'individuation est la matière, c'est-à-dire l'indéterminé. Partout où il y aura puissance, c'est-à-dire dans tout créé, mélange d'être et de non-être, de bien et de non-bien, il y aura indétermination ; c'est-à-dire absence relative d'intelligibilité.

Aussi ne devons-nous pas nous étonner si la détermination du libre arbitre qui se pose précisément entre l'universel et le particulier, entre l'un et le multiple, entre le bien pur et le bien mélangé, n'est pas positivement intelligible en tout ce qu'elle est. Comment y aurait-il une raison suffisante infailliblement déterminante pour émettre l'acte libre, pour passer de l'universel à tel particulier, plutôt qu'à tel autre, de l'infini à telle quantité ou qualité finie plutôt qu'à telle autre ?

Il y a *indétermination dans le vouloir, parce qu'il y a indétermination dans l'intelligence* (indifférence du jugement) ; et il y a indétermination dans l'intelligence, *parce qu'il y a indétermination* ou potentialité *dans l'être*, parce que l'être se divise en puissance et acte. Le problème de la liberté se ramène ainsi à la première division de l'être.

A l'indétermination dans le bien à vouloir doit répondre une indétermination dans la volonté qui le veut. Vis-à-vis de la volonté créatrice aucun possible n'a droit à l'être. Si donc il est, c'est grâce à l'ineffable et plus que mystérieuse *liberté*, analogue dans l'ordre de l'action à ce qu'est l'*essence* et la *matière* dans l'ordre de l'être. De même que l'essence finie qui limite l'existence est un non-être qui est, de même que la matière qui limite la forme est aussi un non-être qui est, de même le motif de la liberté est une raison suffisante qui peut déterminer, mais ne détermine pas infailliblement. C'est le mystère inéluctable des rapports du droit et du fait.

« Un futur libre, dit S. Thomas IIa IIæ, q. 171, a. 3, dépasse en un sens la connaissance humaine plus que le mystère surnaturel de la Trinité. Ce mystère en effet est parfaitement *connaissable en lui-même*, mais il ne l'est pas naturellement *pour nous*, à cause de la faiblesse de notre intelligence créée. *Les futurs libres en eux-mêmes ne sont pas connaissables, parce que leur vérité n'est pas déterminée*, « quædam in seipsis non sunt cognoscibilia, ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata ». Et c'est ce qu'avait déjà dit Aristote, *Perihermenias*, l. I., c. IX, comm. S. Thomas, leç. 14.

Plus que mystérieuse, la liberté, car d'elle aussi on peut dire ce que S. Thomas dit de la matière première : Dieu lui-même ne peut connaître la matière en elle-même, indépendamment des composés. « Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est » (Ia, 15, 3, ad 3). — La supercompréhension des causes invoquée par Molina ne pourrait jamais permettre à Dieu de prévoir avec certitude comment dans telles circonstances précises se décidera telle liberté créée, s'il ne décrétait lui-même de la prémouvoir dans tel sens plutôt que dans tel autre. Il y a là de l'indéterminé qui n'est pas intelligible même pour Dieu. Vouloir, comme Molina et Suarez, une prescience sans décrets libres prédéterminants, c'est fatalement aboutir au déterminisme des circonstances ; seul ici Leibnitz est conséquent avec lui-même comme il le fait remarquer aux Molinistes (*Théol.* I, § 48[1]).

« C'est au premier abord une singulière hardiesse, a écrit V. Brochard, que d'admettre l'existence d'un élément irréductible à la pensée et, comme disent les Allemands, illogique. Cependant cette conception présente certains avantages... (elle permet d'admettre) le libre arbitre qui

1. « C'est plaisir de voir comment ils (les molinistes) se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe, où il n'y a absolument aucune issue... . Ils ne sortiront donc jamais d'affaire sans avouer qu'il y a une prédétermination dans l'acte précédent de la créature libre qui l'incline à se déterminer. » Les thomistes ont toujours dit : la science moyenne conduit nécessairement au déterminisme psychologique. Cf. BILLUART, *de Deo*, diss. VI, a. 6, § 5 et 6.

existe au moins à titre d'apparence et auquel l'intellectualisme ne peut faire aucune place[1]. »

Cet élément, qu'on l'appelle comme on voudra, n'est autre que le non-être platonicien ou mieux la δύναμις aristotélicienne. V. Brochard lui-même a montré à plusieurs reprises que l'existence du non-être est « une des idées maîtresses du système de Platon. (Seul le non-être) rend possible la communication ou la participation des idées entre elles, par suite l'existence du monde, la possibilité du jugement affirmatif et celle de l'erreur[2]. »

Aristote par sa division de l'être en puissance et acte (*Métaph.*, l. IX) précisa admirablement ce qu'il faut entendre par ce non-être qui d'une certaine manière est : *la puissance* ou l'*être encore indéterminé.* — Leibnitz ne comprit pas la possibilité de ce milieu entre le pur néant et l'acte, il substitua à la puissance la *force*, où il ne vit qu'un acte empêché ; toute indétermination disparaissait ainsi, ce qui devait le conduire au déterminisme de l'intellectualisme absolu. — L'affirmation de l'être indéterminé contient au contraire implicitement la solution du problème de la liberté. Bien loin d'être exclue par l'intellectualisme, la liberté est ainsi fondée par lui ; tandis que l'empirisme ne fera jamais place qu'à la spontanéité ou au hasard.

Cette solution apparaîtra d'une façon plus nette lorsque nous poserons le problème en Dieu, lorsque nous étudierons la souveraine indépendance de l'Etre même subsistant, à l'égard de tout le créé, la liberté de l'acte créateur, du choix du monde et du choix des élus. Nous comprendrons mieux que tout mélange d'être et de non-être si parfait soit-il reste à l'infini du pur être, que sa réalisation ne pose pas une perfection de plus ; qu'il ne peut y avoir de raison infailliblement déterminante qui entraîne la réalisation de tel fini plutôt que de tel autre, tout fini restant à l'infini

1. BROCHARD. *De l'Erreur,* 2e édit., p. 265.

2. *Année philosophique,* 1906, p. 17. — *De l'Erreur*, 2e éd., p. 15-27.



de l'Infini. — Vouloir, comme Spinoza et même comme Leibnitz, donner une explication parfaitement intelligible et comme géométrique de la coexistence du fini et de l'infini, c'est poser le principe du déterminisme et par suite du panthéisme, qui est l'identification absurde du fini et de l'infini.

Mais dès maintenant notre solution ne paraît-elle pas s'imposer à tous ceux qui admettent avec Platon, Aristote et S. Thomas *la priorité de l'être sur l'intelligence* ? Secrétan a cru sauvegarder la liberté en niant l'objectivité des premiers principes. Bien au contraire, la liberté n'a de place dans un intellectualisme que s'il est en même temps réaliste. S'il y a priorité de l'être, conçu comme un absolu, sur l'intelligence, conçue comme relative à l'être, il n'est pas nécessaire que tout dans le réel soit positivement intelligible, que le passage de l'Etre incréé au créé, de l'Infini au fini, de l'Un au multiple, de l'universel au particulier se puisse déduire du principe de raison. L'intellectualisme se limite lui-même en se posant comme un *réalisme*, et en distinguant dans l'être, auquel il reconnaît une priorité sur la pensée, un élément pleinement intelligible, l'acte, et un autre élément foncièrement obscur pour l'intelligence, mais nécessaire pour résoudre les arguments de Parménide et expliquer en fonction de l'être la multiplicité et le devenir.

Leibnitz rejette cette solution, parce que au fond, comme le remarque M. Boutroux, « Leibnitz ne fait point, comme Platon, dépendre l'intelligence de la vérité. Mais placé au point de vue moderne de la glorification de la personnalité, il voit dans une intelligence et une volonté le support indispensable de la vérité (Erdm., 562)[1]. »

1. BOUTROUX. *La Monadologie.* Notice, p. 84. — OLLE-LAPRUNE dit de même : *La thèse* rationaliste se présente à nous sous cinq aspects : « l'être se ramène à la pensée, le vouloir se ramène à la pensée ; la raison ne suppose rien d'autre où elle se fonde ; la foi naturelle ou surnaturelle se réduit à la raison ; la raison exerce un contrôle suprême sur toute connaissance ». Cf. *La Raison et le Rationalisme*, cité dans les *Annales de Philos. chrétienne*, 1907, Avril, p. 21.

Cela peut s'entendre justement de la vérité logique qui n'est que dans le jugement, mais non pas de la vérité ontologique qui s'identifie avec l'être connaissable. L'intelligence ne se conçoit que dans un être connaissant et relativement à l'être connaissable. L'être au contraire se conçoit sans elle. Leibnitz a méconnu la priorité de l'être sur l'intelligence, comme il a confondu la puissance avec la force, qui est selon lui un acte empêché ; il doit fatalement aboutir ainsi à l'intellectualisme absolu et au déterminisme.

On peut même se demander si sa philosophie ne conduit pas logiquement par le dynanisme à l'intellectualisme évolutioniste de Hégel, qui *ramène l'être à la pensée*, ce qui est à ce qui doit être, le fait accompli au droit, le succès à la moralité[1]. Or, de ce point de vue, il faut affirmer que la réalité fondamentale est *devenir*, et l'on doit nécessairement exclure le principe de contradiction de la raison et de la réalité, pour en faire une loi de la logique inférieure, de l'entendement, qui travaille sur des abstractions. Faire du devenir la réalité fondamentale, c'est nier le principe d'identité comme loi fondamentale du réel ou ce qui revient au même c'est affirmer que la nature intime des choses est une contradiction réalisée. Nier l'Acte pur ou le Bien pur qui est à l'être comme A est A, c'est mettre l'absurdité à la racine de tout. Sur ce point les libertistes absolus comme MM. Bergson et Le Roy rejoignent l'intellectualisme absolu de Hégel[2]. Ces deux systèmes extrêmes

1. Comme le remarque M. Boutroux, dans sa notice sur la *Monodologie* p. 129, « l'idée maîtresse de Leibnitz est celle de la *tendance* considérée comme intermédiaire entre la puissance et l'action. Située au fond des choses, la *tendance*, ainsi conçue, fait l'unité et l'harmonie de ces propriétés contraires, dont on ne pouvait s'expliquer la coexistence... (les simples possibles se définissent eux-mêmes dans le système leibnitien par cette tendance positive à l'existence, d'où la nécessité morale qui s'impose à Dieu de créer et de créer tel monde possible, plutôt que tel autre) ». Comme le note M. Boutroux, ibid., p. 131 : « *La raison suffisante de Leibnitz finit par devenir avec Hegel, l'identité des contradictoires.* »

2. On relève une contradiction semblable chez Ch. Secrétan. Il écrit : « Une liberté sans intelligence est impossible ; elle se confondrait avec le hasard, qui n'est pas une forme de la causalité, mais sa négation : or c'est bien l'idée de la liberté que nous avons obtenue.



se touchent en tant que l'un et l'autre identifient les contradictoires dans le devenir.

S. Thomas échappe au déterminisme psychologique tout en maintenant la subordination de la volonté à l'intelligence, parce qu'il affirme plus hautement que Leibnitz la dépendance de l'intelligence à l'égard de l'être. — Le seul milieu possible entre l'intellectualisme absolu de Hegel et le libertisme absolu de Secrétan et des partisans de « la philosophie nouvelle » n'est pas l'intellectualisme leibnitien, c'est cette philosophie du concept, réaliste au premier chef, qui a été préparée par Socrate, développée par Platon et systématisée par Aristote ; philosophie qu'on peut appeler *philosophie de l'être* par opposition à la philosophie du phénomène ou à la philosophie du devenir. Les théologiens qui affirment la liberté divine et humaine au nom de la Révélation, prétendent rester fidèles aux principes du véritable intellectualisme, qui n'est autre que cette philosophie de l'être : A l'intelligence l'ordre de spécification et des essences, à la volonté l'ordre d'exercice ou des existences et des individus. — Il n'y a aucune antinomie entre l'intellectualisme et la liberté, si l'intellectualisme est en même temps un réalisme, si l'intelligence consent à se laisser mesurer par l'être et ne prétend pas le mesurer, si elle constate la disproportion infinie de l'universel et du singulier, et ne prétend pas déduire le second du premier, le multiple de l'un, ou le fini de l'infini.

Une puissance qui déterminerait elle-même sans conscience la loi suivant laquelle elle se réalise ! Il n'y a là que des mots contradictoires. Non, l'être libre est intelligent ; il est inutile d'insister sur ce point. » *La Philosophie de la Liberté.* 2e éd. t. I, XVIIe lec., p. 403.— « Mais tout au contraire, dit à ce sujet M. Pillon, il importe beaucoup d'y insister », car il faudrait dire si l'intelligence dans l'Absolu conditionne la liberté comme chez nous, ce qui serait la ruine du système de Secrétan, ou si c'est l'inverse et si « la liberté absolue se confond avec cette contingence radicale dont on nous dit qu'elle est la négation de la causalité. Voilà le dilemme qui se posait et qui méritait bien quelque attention. Secrétan passe outre, sans faire aucun effort pour y échapper. » PILLON. *La Philosophie de Ch. Secrétan*, p. 33.

*
* *

Toute cette discussion contre le déterminisme peut se résumer comme il suit :

Objection : Le principe du déterminisme est qu'une même cause dans les mêmes circonstances produit toujours le même effet ; le changement de l'effet sans changement préalable dans la cause ou les circonstances serait en effet sans raison d'être, ce qui est impossible. Or la liberté d'indifférence placée à deux reprises dans les mêmes circonstances pourrait une fois accepter l'objet proposé et une autre fois le refuser. Donc la liberté d'indifférence serait une violation du principe de raison d'être, qui ne peut pas être violé.

Réponse : La majeure doit être distinguée : ce principe est vrai d'une cause déterminée à un seul effet, comme une cause naturelle, encore faut-il qu'elle soit actuellement agissante dans les deux cas. Ce principe ne s'applique pas immédiatement à une cause indéterminée comme est la volonté. Cette dernière est déterminée sans doute à l'égard du bien universel, mais non pas à l'égard des biens particuliers.

1re *Instance*. Mais la volonté ne peut choisir un bien particulier que si elle est déterminée par l'intelligence. Or l'intelligence, placée à deux reprises dans les mêmes circonstances devant le même bien particulier, ne peut changer son jugement, ce serait contraire au principe de raison d'être. Donc la volonté, placée à deux reprises dans les mêmes circonstances devant le même bien particulier, ne peut changer son élection.

Réponse : La majeure doit être distinguée : la volonté est déterminée par l'intelligence dans l'ordre de spécification ou de causalité formelle ; mais elle détermine l'intelligence dans l'ordre d'efficience à telle considération plutôt qu'à telle autre. Et quand il s'agit d'action à exercer, c'est à la causalité efficiente que revient purement et simplement la



priorité. Il appartient donc à la volonté d'agir ou de ne pas agir.

2e *Instance.* Mais même dans l'ordre d'exercice la liberté ne diffère de la spontanéité et ne peut *préférer* agir plutôt que de s'abstenir, que si elle est déterminée formellement par l'intelligence. Or, l'intelligence, placée à deux reprises dans les mêmes circonstances devant la même action à accomplir, ne peut juger une fois qu'il convient d'agir et une autre fois qu'il ne convient pas d'agir ; le changement de ce jugement serait contraire au principe de raison d'être. Donc la liberté d'exercice, si elle diffère de la simple spontanéité, est impossible ; elle ne peut être qu'une spontanéité éclairée par la raison, ou égarée par l'imagination.

Réponse : la mineure doit être distinguée, ce changement de jugement serait contraire au principe de raison d'être, s'il y avait une raison d'être infailliblement déterminante pour passer du désir du bien universel au vouloir de tel bien particulier plutôt que de tel autre, oui ; au contraire, ce changement ne répugne pas, s'il n'y a pas de raison d'être infailliblement déterminante pour passer de l'infini à telle quantité ou qualité finie plutôt qu'à telle autre.

3e *Instance.* Le principe de raison d'être, susceptible d'être démontré par l'absurde, s'étend comme le principe de contradiction à toutes les modalités de l'être et de l'action. Or, il n'en serait pas ainsi, si l'élection se produisait sans raison d'être déterminante. Donc il doit y avoir une raison d'être déterminante, pour passer du désir du bien universel au vouloir de tel bien particulier plutôt que de tel autre.

Réponse : La majeure doit être distinguée : ce principe s'étend, non *univoquement*, mais *analogiquement* à toutes les modalités de l'être et de l'action ; ainsi la notion même d'*être* qui est analogue, convient proportionnellement à l'être en acte et à l'être en puissance. — La mineure se distingue également : l'élection suppose une raison *suffisante* qui de soi *peut la déterminer*, elle ne suppose pas une raison *suffisante* qui de soi la *détermine effectivement.* Ainsi l'être est soit être actuel, soit être en puissance.

*
* *

62° La liberté et la sagesse divines. — D'après ce que nous venons de dire sur les rapports de l'intelligence et de la volonté dans l'acte libre, il est possible de résoudre les prétendues antinomies qui existeraient, selon les déterministes et aussi selon les libertistes, entre la nécessité des vérités contemplées par la sagesse divine et la liberté créatrice.

Spinoza refuse à Dieu la liberté, pour faire exister toutes choses par la nécessité toute géométrique de la nature divine. Par suite tous les possibles sont réalisés ; le bien et le mal arrivent nécessairement, ils n'ont rapport qu'à nous et non pas à Dieu.

Les Cartésiens, au contraire, sous prétexte d'affranchir la volonté divine du joug de la nécessité, l'ont faite entièrement indifférente, d'une indifférence d'équilibre. Selon eux, Dieu a établi la distinction du bien et du mal, les vérités éternelles et les essences des choses par un décret arbitraire. Les nominalistes avec Ockam avaient soutenu la même doctrine. S. Thomas avait dit au contraire : « Soutenir que la justice dépend simplement de la volonté de Dieu (ex simplici voluntate), c'est dire que la volonté divine n'est pas dirigée par la sagesse, ce qui est un blasphème[1]. »

Leibnitz[2] réprouve le déterminisme absolu de Spinoza où il ne voit qu'un système absurde et indigne, qui ne laisse à l'auteur de la nature ni entendement ni volonté. Il n'a pas de peine à montrer que tout n'est pas géométriquement nécessaire dans la création. La proposition géométriquement nécessaire est celle dont la contradictoire implique contradiction, ex. : $2+2=4$. Mais il n'implique pas contradiction que Spinoza soit mort ailleurs qu'à La Haye ; la

1. S. THOMAS, *de Veritate,* q. 23, a. 6. « Utrum justitia in rebus creatis ex simplici divina voluntate dependeat. »

2. Cf. sur cette discussion, *Œuvres de Leibnitz,* édit. Erdmann 139... 558... 563... et éd. Janet. *Théodicée,* § 36, 43-54, 104, 196, 201, 304-309, 360..

proposition Spinoza est mort à La Haye n'est donc pas géométriquement nécessaire.

Par ailleurs Leibnitz déclare contre les Cartésiens que c'est déshonorer Dieu de le rendre indifférent au bien et au mal, de dire par exemple que, si Dieu n'avait pas défendu positivement d'assassiner, cet acte ne serait pas coupable. Cette doctrine, ajoute-t-il, jette dans un scepticisme irrémédiable touchant le juste et l'injuste, car rien n'oblige Dieu de garder sa parole. Entre le vrai et le faux, entre le juste et l'injuste, il n'y a pas de choix pour Dieu.

Leibnitz prétend résoudre l'antinomie que forment les doctrines de Spinoza et de Descartes, par sa conception de la nécessité morale, intermédiaire entre la nécessité absolue et la liberté d'équilibre. Cette nécessité morale est celle propre au principe de raison suffisante dans son application aux existences, elle consiste dans le choix du meilleur ; et elle incline infailliblement la volonté divine sans la nécessiter. Le choix divin est ainsi affranchi de la nécessité géométrique, mais l'arbitraire serait l'irrationnel ou le hasard, et est par suite indigne de Dieu. D'où il faut conclure, selon l'auteur de la *Théodicée*, que Dieu ne serait ni bon, ni sage, s'il n'avait pas créé[1], et s'il n'avait pas créé le meilleur des mondes possibles. Tous les décrets divins sont moralement nécessaires, celui de l'Incarnation comme celui de la création, celui même par lequel Dieu a élu et prédestiné tel homme plutôt que tel autre. (*Théod.* § 104).

Ce déterminisme divin est lié chez Leibnitz à sa théorie dynamiste des possibles. Chaque possible, selon lui[2], enferme une *tendance* à l'existence, proportionnelle à sa perfection, à sa richesse d'intelligibilité, d'ordre, ou de compossibilité. L'existence, d'ailleurs, ne saurait être que la prétention (exigentia) de l'essence au développement, au déploiement. Il suit de là que, parmi l'infinité des combinaisons possibles, celle-là existe nécessairement par laquelle

1. *Œuvres de Leibnitz*. Ed. Erdm. 563 a.

2. *Œuvres de Leibnitz*. Ed. Erdm. 147 b., 148 a. Nous exposons cette théorie leibnitienne d'après M. Boutroux, notice sur la *Monadologie*, p. 91.



la plus grande quantité d'essence ou de possibilité se trouve amenée à l'existence. Le *fiat* divin donne ainsi l'existence au meilleur des mondes possibles. « Et s'il n'y avait pas eu un monde qui fût le meilleur, Dieu n'en aurait créé aucun », puisqu'il ne fait rien sans raison. (*Theod.*, § 8 et § 201). Tout jusqu'au moindre détail est nécessairement réglé dans le monde selon le principe du meilleur ; rien ne peut changer dans l'univers que tout ne soit changé en même temps. (Erdm., 506, b.) Il est le meilleur qui se puisse concevoir, parce qu'il réalise le plus haut degré de variété dans l'unité, et d'unité dans la variété. Le mal est ainsi expliqué : toute créature de par son essence est nécessairement imparfaite, moins parfaite que Dieu, et la variété requiert que toutes les créatures n'aient pas le même degré de perfection ; avoir mille Virgile bien reliés dans sa biliothèque, appellerait-on cela raison ? La douleur et le péché sont la conséquence de l'imperfection des créatures et la condition d'un plus grand bien. Les ombres rehaussent les couleurs ; une dissonnance placée où il faut donne du relief à l'harmonie ; nous voulons que les tragédies nous fassent pleurer. Dans l'ordre intellectuel, l'erreur suscite la vérité ; dans l'ordre moral la grâce divine nous a été donnée avec surabondance là où avait abondé le péché. Dieu sans doute ne peut être en rien cause du péché, mais il convient qu'il le permette. Leibnitz ajoute (*Théod.*, 10) : « Ne chante-t-on pas la veille de Pâques dans les églises du rite romain :

O certe necessarium Adæ peccatum
Quod Christi morte deletum est !
O felix culpa, quæ talem ac tantum
Meruit habere redemptorem !

« Ainsi, conclut Leibnitz, si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus le monde, qui tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le Créateur qui l'a choisi. » *Théod.*, § 9. Telles sont les exigences de « la Mathématique universelle » ? Mais la Sagesse divine n'est-elle qu'une mathématique ?

Cette doctrine leibnitienne de la nécessité morale et de



l'optimisme absolu laisse-t-elle subsister en Dieu une véritable liberté ? L'action de Dieu ne se réduit-elle pas à l'influence d'une raison impersonnelle ?

L'Église, nous l'avons dit plus haut, rejette cette thèse de la nécessité morale, et définit que Dieu a créé avec une absolue liberté exempte de toute nécessité[1]. Une proposition rosminienne affirmant la nécessité morale de la création a été condamnée[2], ainsi qu'une thèse d'Abélard d'après laquelle Dieu ne peut faire que ce qu'il a fait et comme il l'a fait, et qu'en particulier il ne doit ni ne peut empêcher le mal[3].

En vérité, Leibnitz ne résout l'antinomie entre la sagesse et la liberté divine qu'en sacrifiant la liberté.

La véritable solution est exposée par S. Thomas dans la Ia Pars de sa *Somme Théologique* ; elle découle de sa théorie générale de la liberté. Nous pouvons réduire cet enseignement à quatre propositions : 1° Dieu s'aime nécessairement lui-même ; 2° Il crée librement, sans nécessité morale, selon une réelle convenance qui ne l'incline point infailliblement, et dont il pourrait, sans cesser d'être bon et sage, ne pas tenir compte. 3° Dieu aurait pu choisir un monde *meilleur*, mais il n'aurait pas pu *mieux* ordonner ses éléments que ceux du monde actuel, ou les disposer avec plus de sagesse. 4° Il y a en Dieu de libres préférences qui sont à elles-mêmes leur raison et dans lesquelles éclate sa souveraine et absolue liberté.

Il est aisé de voir comment ces conclusions dérivent de

1. Conc. Vatic. Denzinger, 1783 « Deus... *liberrimo consilio*... condidit creaturam. » 1805 : « Si quis dixerit Deum non *voluntate ab omni necessitate libera*, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum : A. S. »

2. « Amor, quo Deus se diligit etiam in creaturis et qui est ratio, qua se determinat ad creandum, *moralem necessitatem* constituit, quæ in ente perfectissimo semper inducit effectum : hujusmodi enim necessitas tantum modo in pluribus entibus imperfectis integram relinquit libertatem bilateralem. » Denz., 1908.

3. « Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit et non alio. »

« Quod Deus nec debeat, nec possit mala impedire. » Denzinger, 374, 375.

Voir aussi les erreurs d'Eckard. Denz. 501, 502.



la doctrine thomiste de la liberté, et comment elles sauvegardent à la fois la sagesse divine et son libre choix.

1° *Dieu s'aime nécessairement lui-même* : « La volonté divine, dit S. Thomas, Ia, q. 19, a. 3, a un rapport nécessaire à la bonté divine infinie, qui est son objet propre. Dieu veut donc ou aime nécessairement sa bonté, de même que l'homme veut nécessairement le bonheur, de même que toute faculté se porte nécessairement vers son objet propre et principal, comme la vue vers la couleur, car il est de l'essence même de cette faculté de tendre vers l'objet qui la spécifie. » Bien plus, si l'homme peut cesser de penser au bonheur et de le vouloir actuellement, ce qui constitue la liberté d'exercice de cet acte, Dieu ne peut cesser de se connaître et de s'aimer, toute liberté ici disparaît, aussi bien celle d'exercice que celle de spécification. Et il en est de même des bienheureux, qui ne cessent de voir Dieu tel qu'il est en lui-même et ne peuvent cesser de l'aimer.

2° *Dieu crée librement.* En effet, continue S. Thomas, *loc. cit.*,, «les autres choses. Dieu les veut en tant qu'elles sont ordonnées à sa propre bonté comme à leur fin. Or, nous ne voulons nécessairement les moyens en vue d'une fin, que s'ils sont indispensables à l'obtention de cette fin, c'est ainsi que celui qui veut conserver la vie doit nécessairement vouloir manger, et celui qui veut traverser la mer a nécessairement besoin d'un navire. Mais lorsqu'un moyen n'est pas indispensable à l'obtention d'une fin, il n'est pas nécessaire de le vouloir, il n'est pas nécessaire de vouloir avoir un cheval pour se promener, lorsqu'on peut se promener à pied. Or, la bonté infinie de Dieu est parfaite par elle-même, et peut exister sans les choses créées, puisqu'elle n'en reçoit aucune perfection. Dieu ne veut donc pas nécessairement les choses créées ; mais supposé qu'il les veuille, il ne peut pas ne pas les vouloir, car sa volonté est immuable.

L'acte créateur est libre d'une liberté d'exercice, nous allons même ajouter qu'il y a en lui liberté de spécification. Est-ce à dire qu'il est sans motif, sans raison suffisante ? Nullement. Il y a une très haute convenance à ce que Dieu



crée. S. Thomas l'expose Ia, q. 19, a. 2, à l'aide d'une analogie : « Les choses naturelles, dit-il, ont une double inclination, d'abord elles recherchent leur bien propre lorsqu'elles ne l'ont pas et se reposent en lui quand elles l'ont ; puis elles s'efforcent de le répandre autant qu'il est possible dans les autres êtres. Aussi, dans la nature, tout être arrivé à l'état parfait, produit son semblable. Proportionnellement cette double inclination se retrouve dans la volonté chez les êtres doués d'intelligence ; le bien que nous avons, nous sommes inclinés à vouloir le communiquer aux autres, s'il est communicable. Et cela convient surtout à la volonté divine, d'où dérive toute perfection. Si donc les choses naturelles lorsqu'elles sont parfaites répandent le bien qui est en elles, à combien plus forte raison convient-il que la volonté divine fasse participer les autres êtres au bien qui est en elle, selon qu'il est communicable. Ainsi Dieu se veut lui-même comme une fin, et il veut les créatures en les subordonnant à sa divine bonté, qu'il lui convient de répandre en elles. »

Cette convenance est-elle si forte, qu'elle constitue une nécessité morale comme le veut Leibnitz ; s'ensuit-il que Dieu ne serait ni bon ni sage s'il ne créait pas, et qu'une perfection nécessaire lui manquerait ? — Nullement. Cajetan l'explique assez clairement dans le commentaire de l'article de S. Thomas que nous venons de citer. Il montre comment le principe : *le bien est diffusif de soi* doit s'entendre *analogiquement* ou proportionnellement, comme la notion même de bien sur laquelle il se fonde, et comme celle d appétit ou de volonté. Chez les êtres naturels, c'est une perfection naturelle et nécessaire de se reproduire. Chez les êtres libres c'est une perfection libre de donner de leur plénitude. Il est vrai qu'un esprit créé ne serait ni bon ni sage s'il prétendait s'isoler dans sa vie intérieure et n'aimer que lui-même, sans penser aux autres; sa perfection s'accroît lorsqu'il les aime et il doit les aimer. Par contre la perfection de Dieu ne peut en rien s'accroître, elle est déjà par elle-même essentiellement infinie. En elle préexistent éminemment toutes les perfections créées dans une lumière

incomparablement plus belle, dans une vie incomparablement plus riche, que la lumière créée ou la vie créée. Si donc Dieu ne créait pas, il n'en serait pas moins dans sa vie intérieure infiniment bon. La Révélation même ajoute : il n'en serait pas moins diffusif de soi par la communication qu'il fait de toute sa nature à son Fils engendré de toute éternité et à l'Esprit d'amour. Il n'est donc pas moralement nécessaire que Dieu crée.

« *L'acte créateur*, comme le dit Cajetan, *loc. cit.*, *est en lui une perfection libre*, *dont l'absence ne saurait être une imperfection.* » C'est en effet le propre d'une perfection souverainement libre d'être réellement une perfection, sans que son absence soit une imperfection. Tout le monde reconnaît qu'une *libéralité* est d'autant plus *généreuse*, qu'elle est plus *gratuite* ; on doit la recevoir avec d'autant plus de reconnaissance, qu'elle pouvait ne pas être accordée. Nous verrons d'ailleurs (n° 63) que l'acte libre en Dieu n'est pas un acte surajouté à l'acte nécessaire d'amour, par lequel il s'aime lui-même, il n'en diffère que virtuellement.

Nous retrouvons donc ici la notion du motif suffisant, qui donne comme la grâce suffisante, de *pouvoir* agir, et non d'*agir* effectivement.

L'action de Dieu *ad extra* relève immédiatement de sa mystérieuse liberté, à tel point que la science divine elle-même ne saurait, sans un décret divin, prévoir s'il y aura ou s'il n'y aura pas création.

3° *Dieu aurait pu choisir un monde meilleur*, *mais il n'aurait pas pu mieux ordonner ses éléments que ceux du monde actuel.* Réfutant d'avance Leibnitz et Malebranche, S. Thomas écrit Ia, q. 25, a. 5 : « Quelques-uns pensent que la puissance de Dieu est déterminée à produire le monde actuel par la sagesse et la justice div nes, de telle sorte qu'un autre monde ne saurait exister. Il est vrai, comme la puissance de Dieu s'identifie avec son essence, et par suite avec sa sagesse, rien n'est dans le domaine de la toute-puissance, qui ne soit dans l'ordre de la divine sagesse ; mais le plan réalisé de fait par la sagesse infinie ne lui est pas adéquat, il n'épuise pas son idéal, ni ses inventions.

Le sage ordonne toutes choses en vue d'une fin ; et quand la fin est proportionnée aux moyens, ceux-ci sont par là même déterminés et s'imposent. Mais la bonté divine qui est la fin universelle, dépasse infiniment toutes choses créées et n'a avec elles aucune proportion. La sagesse infinie n'est donc pas bornée à l'ordre actuel des choses, elle peut en concevoir un autre. » Leibnitz a trop considéré ce problème comme un problème de mathématique, dont les divers éléments ont entre eux une proportion déterminée, il n'a pas assez tenu compte de la fin même de l'acte créateur : l'infinie bonté qui se manifeste en communiquant ses richesses ; il n'a pas compris la portée du mot de S. Thomas : « *divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas* ».

Leibnitz objecte : « La suprême sagesse n'a pu manquer de choisir le meilleur... et il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avait moyen de faire mieux. » (*Théod.*, VIII.)

S. Thomas a répondu d'avance Ia q. 25, a. 6, ad 1m. « La proposition « Dieu peut faire mieux qu'il ne fait » peut s'entendre de deux façons. Si le terme *mieux* est pris substantivement, dans le sens *d'objet le meilleur*, la proposition est vraie, car Dieu peut rendre meilleures les choses qui existent et faire de meilleures choses que celles qu'il a faites. Mais si le mot *mieux* est prix adverbialement, et signifie *d'une manière plus parfaite*, alors on ne peut dire que Dieu peut faire mieux qu'il ne fait, car il ne saurait agir avec plus de sagesse et plus de bonté. » — Ad 3m : « Les êtres actuels étant donnés, l'univers ne peut être mieux, car les lois de l'ordre établi par la sagesse infinie répondent admirablement à la nature de ces êtres et font de l'univers un tout parfait. Si l'une quelconque des créatures existantes était ennoblie, élevée, autrement qu'il a été prévu, la proportion de l'ensemble serait brisée, comme l'accord d'une lyre est détruit si l'une de ses cordes est trop tendue. »

Cela revient à dire : le monde actuel est un chef-d'œuvre, mais un autre chef-d'œuvre divin est possible. L'organisme



de la plante est moins parfait que celui de l'animal, et pourtant étant données ses parties et la fin qu'il doit réaliser, il ne saurait être mieux disposé. Telle symphonie de Beethoven est un chef-d'œuvre auquel il n'y a rien à reprendre, elle ne rend pourtant pas impossible un chef-d'œuvre du même genre ou d'un autre ordre. La sainteté de l'apôtre Pierre n'exclut pas celle de S. Paul, l'une et l'autre est infiniment distante de la sainteté de Dieu. Seule l'Incarnation représente la plus haute union possible de la nature divine et d'une nature créée, mais le problème se repose pour le degré de grâce et de gloire de l'âme humaine du Christ ; si haut soit-il, il y a encore l'infini entre l'intensité de la vision béatifique dont jouit l'âme humaine de Jésus et la vision compréhensive qui ne saurait appartenir qu'à la nature divine (IIIa, q. 7, a. 12 ad 2).

4° *Il existe enfin des prédilections divines qui sont à elles-mêmes leur raison*. En elles éclate la souveraine et absolue liberté, sans que la divine sagesse soit en rien amoindrie. « Ne cherchez point à savoir, dit S. Augustin[1], si vous ne voulez pas vous tromper, pourquoi Dieu attire celui-ci et non pas celui-là. » — « Dans les choses naturelles, ajoute S Thomas[2], si l'on nous disait : la matière a partout la même nature, pourquoi Dieu a-t-il donné la forme du feu à une partie de cet élément et la forme de la terre à une autre partie ? Nous répondrions : pour qu'il y eut de la variété dans la création. Mais si l'on insistait en demandant: pourquoi Dieu a-t-il donné telle forme à telle portion de matière et non pas à telle autre ? Nous n'aurions plus qu une chose à répondre : Cela ne dépend que de sa volonté, (hoc dependet ex simplici divina voluntate). Ainsi les lois de la construction d'un édifice demandent qu'il y ait des pierres à la base et d'autres au sommet, mais c'est de la seule volonté de l'artisan qu'il dépend que telle pierre soit mise en haut, tandis que telle autre de tous points semblables est mise en bas. » C'est ainsi qu'il y a en Dieu

1. *Super Joannem*, XII, 32. tr. XXVI.
2. Ia, q. 23, a. 5, ad 3.



de libres préférences qui sont à elles-mêmes leur raison, la liberté divine y apparaît souveraine. Ces choix n'en sont pas moins infiniment sages, car l'indifférence dominatrice absolue du vouloir divin à l'égard de deux partis d'égale valeur est précisément fondée sur la sagesse divine qui manifeste et l'égalité des deux partis et leur distance infinie de la divine bonté, fin de tout. La sagesse montre donc que, dans ces cas, la détermination libre ne peut venir que de la liberté même, et elle juge qu'il *convient* qu'il en soit ainsi. Il y a toujours autodétermination dans les actes libres, mais ici l'autodétermination est aussi complète que possible.

Cela se concilie d'autant mieux avec la sagesse divine que l'élection en Dieu suppose la dilection, tandis que en nous c'est l'inverse. « Dans l'homme, dit S. Thomas, Ia, q. 23, a. 4, l'amour n'est pas cause de l'amabilité de l'objet sur lequel il se porte, c'est au contraire cette amabilité qui provoque l'amour. Nous choisissons ainsi, pour ce qu'il a d'aimable, celui que nous voulons aimer, la dilection suppose donc en nous l'élection ou le choix. En Dieu il en est tout autrement. Son amour est cause de la bonté de ceux qu'il aime, la dilection divine qui s'arrête gratuitement sur une âme est donc la cause du bien (de la grâce), qui rend cette âme aimable et préférable à une autre. Ainsi en Dieu l'élection suppose la dilection, le choix suppose l'amour. » Une libre prédilection qui est à elle-même sa raison, n'est donc pas contraire à la divine Sagesse. Bien plus la sagesse suprême juge qu'il convient qu'il en soit ainsi.

« L'Esprit souffle où il veut », Joan., III, 8. Pourquoi le Seigneur appelle-t-il telle âme et non pas telle autre aux plus hauts degrés de la sainteté ? Pourquoi cette âme ne sera-t-elle satisfaite que lorsqu'elle sera devenue victime d amour comme le Crucifié ? A cela il n'y a qu'une réponse, celle de S. Paul : « Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. L'élection ne dépend pas de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde » (ad *Rom.*, IX, 16). La souveraine Sagesse, loin de les empêcher, se complaît dans ces prédilections toutes

gratuites, absolument libres, que rien en nous ne pouvait appeler.

Ce serait un blasphème, dit S. Thomas[1], de soutenir que la distinction du bien et du mal, ou l'ordre de la justice dépendent uniquement de la volonté de Dieu. Dieu ne serait plus nécessairement bon. Sa Gloire essentielle dépend de sa souveraine Bonté, qu'il aime nécessairement par-dessus tout. Et dans cet ordre suprême, c'est nécessairement qu'Il veut le meilleur en soi, l'infinie perfection qu'il est lui-même. C'est aussi l'objet premier de notre charité.

Mais il est d'autres biens, extérieurs, secondaires, dont la bonté de Dieu ne dépend point. *La gloire* qu'Il en retire est *extérieure*. Et cette gloire *est d'autant plus grande que ces biens librement voulus manifestent davantage la liberté de son bon plaisir*. Ils ne sont pas toujours *matériellement les meilleurs en soi*, mais ils sont *formellement les meilleurs pour Dieu*[2], précisément parce qu'ils expriment sa souve-

1. S. THOMAS. *De Veritate*, q. 23, a. 6.

2. S. THOMAS. *De Veritate*, q. 6, a. 2. — q. 23, a. 6. — JEAN DE SAINT-THOMAS, (*de Voluntate Dei*, in Iam, q. 19, disp. IV, a. 5 et a. 7, nº 21) répond comme il suit à l'objection qui sera reprise par Leibnitz, Malebranche et tous les esprits mathématiques partisans de l'intellectualisme absolu. « Deum perfectissime et summo modo se amare. Qui autem perfecte amat aliquem, vult illi *id quod melius est juxta beneplacitum illius*, non quod absolute in se melius est, aut nobis melius videtur. Ex bonis autem quæ conducunt ad gloriam Dei, quædam conducunt ad gloriam Dei internam et essentialem, et hæc est sua bonitas et omnia sua attributa, et hæc vult Deus necessario, non ut melius, sed ut *optimum*. — Alia sunt bona extrinseca et secundaria, a quibus illa prima nullo modo pendent, et *gloria* quæ ex eis provenit Deo *extrinseca* est, et *tanto ei melior, quanto magis in eis juxta liberum voluntatis suæ consilium operatur*.

« Unde cum Deus sibi velit perfecte et ardentissime bonum, et in manu et voluntate sua sit eligere quod voluerit ex istis bonis extrinsecis, *semper vult sibi melius* dum voluntati suæ conformius eligit ex omnibus illis bonis.

« Unde non solum Deus vult sibi melius ex bonis divinis ; sed ex bonis creatis *vult sibi melius formaliter*, id est magis secundum suam voluntatem, *licet, ex parte rei materialiter electæ, non sit semper id quod est melius absolute* ; sed quia hoc ipsum est id quod voluit, et in quo implet voluntatem suam, hoc ipsum formaliter est melius et *magis ad gloriam suam*.

« Nec potest is qui aliquem perfectissime amat, magis ad gloriam suam amare, quam permittendo omnia arbitrio suo, et ut impleat in omnibus voluntatem suam. Nec justi aliter volunt



raine liberté, son absolue indépendance à l'égard de tout le créé. « Gratia Dei sum id quod sum », dit S. Paul (I *Cor.*, xv, 10). C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis. Pourquoi ai-je été choisi plutôt qu'un autre ? Parce qu'il a plu au Très-Haut, secundum ejus beneplacitum (*Ephes.*, I, 9).

Ne cherchons pas la rigidité mathématique dans le choix divin ; il est d'une infinie suavité qui n'a d'égale que la maîtrise dont il est l'expression. Ainsi le chanteur, sans manquer aux règles du chant, conserve une spontanéité et une liberté, qui prouvent la maîtrise même de son art. Il n'est plus esclave de ses procédés, il les domine en se jouant.

La Souveraine Sagesse se joue en créant le monde (ludens in orbe terrarum, *Prov.*, VIII, 31). Elle jette dans les âmes la semence divine plus ou moins belle selon son bon plaisir.

Le chant de l'amour divin est parfaitement impeccable et souverainement libre ; c'est l'unité profonde de ces qualités si diverses qui fait sa sublime harmonie[1].

L'intellectualisme absolu et le volontarisme sont des conceptions étroites, elles ignorent la beauté de Dieu. On voit en elles que l'esprit de système est la déformation de l'esprit de synthèse. Comme l'hérésie, qui veut dire choix, elles choisissent seulement une part de la vérité. La solution de l'antinomie se trouve dans une harmonie supérieure, qui est l'unité la plus intime dans la plus complète diversité.

---

majorem gloriam Dei, quam volendo ut fiat voluntas ejus, sicut in cœlo et in terra, sive res in se sint meliores, sive non. »

Ainsi *l'obéissance religieuse* nous commande toujours de faire, sinon ce qui est *matériellement le meilleur en soi*, du moins ce qui est *formellement le meilleur*, selon le bon plaisir de Dieu.

1. Cette liberté souveraine de la divine Sagesse est chantée dans le *livre des Proverbes*, c. VIII, 23 « Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab æterno ordinata sunt, et ex antiquis antequam terra fieret. Nondum erant abyssi et ego jam concepta eram... Quando præparabat cœlos aderam, quando certa lege et gyro vallabat abyssos, quando ætherea firmabat sursum et librabat fontes aquarum ; quando circumdabat mari terminum suum et legem ponebat aquis ne transirent fines suos, quando appendebat fundamenta terræ. *Cum eo eram cuncta componens* ; *et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum* ; *et deliciæ meæ esse cum filiis hominum.* »

*
* *

63° La liberté et l'immutabilité divines. — Il est une autre antinomie apparente, dont parlent parfois les modernes, mais ils ignorent généralement l'étude approfondie qu'en firent les théologiens[1], qui pourraient leur fournir des séries d'objections très logiquement ordonnées en instances. Spencer est souvent bien maladroit dans les difficultés qu'il soulève contre la théologie traditionnelle ; les objections classiques examinées par les scolastiques étaient plus profondes et plus spécieuses.

La difficulté précédente était relative au motif de l'acte libre en Dieu, celle-ci concerne l'exercice même de cet acte : Si cet acte est libre, il est contingent, il pouvait ne pas être, il est donc en Dieu quelque chose de *défectible*, qui pouvait manquer. Dès lors Dieu n'est plus l'Acte pur, absolument immuable et parfait ; il est seulement en acte autant que possible et conserve en lui des potentialités, qui s'actuent par les déterminations mêmes de sa liberté. Sa volonté, s'objecte S. Thomas[2], est de soi indéterminée, et par suite imparfaite ; elle est ultérieurement déterminable, et quelle motion supérieure a pu la déterminer ? Peu importe que l'acte libre divin soit éternel et irrévocable, de toute éternité il a pu ne pas être, il est en Dieu une réalité contingente et surajoutée, contraire à l'immutabilité de l'Acte pur. — Si l'on répond que la réalité de cet acte en Dieu est nécessaire, alors cet acte même n'est plus libre.

S. Thomas répond Ia, q. 19, a. 3, ad 4m : « Certaines causes nécessaires ont parfois un rapport non nécessaire à tel ou tel de leurs effets, ce qui provient de l'imperfection de l'effet et non de l'imperfection de la cause. Ainsi le soleil a un

1. Cf. S. Thomas, Ia q. 19, a. 3 et 7. — *Contra Gentes* l. I, c. LXXXII, *de Veritate*, q. 23, a. 4. — Voir in Iam q. 19, a. 3, les commentaires de Cajetan, Bannes, Jean de Saint-Thomas, Salmanticenses, Gonet, Billuart.

2. Ia, q. 19, a. 3, 4a et 5a.



rapport non nécessaire avec certains phénomènes tout contingents qu'il produit sur la terre, non pas que ses rayons manquent d'énergie, mais parce que la défectuosité de l'effet le soustrait à leur action. De même, *si Dieu ne veut pas nécessairement tout ce qu'il veut, nous ne devons pas l'attribuer à l'imperfection de la volonté divine, mais à celle des choses voulues*, car toutes les choses finies ne peuvent rien ajouter à l'infinie perfection, et la bonté suprême n'a pas besoin de se répandre en elles pour être l'infinie bonté »

« Une cause, qui est de soi contingente (comme notre volonté), a besoin, ajoute S. Thomas ad 5m, d'être déterminée par une motion supérieure, mais la volonté divine, qui est de soi nécessaire, se détermine elle-même, par elle seule, à vouloir les choses dont elle ne dépend pas nécessairement. »

Y aurait-il en Dieu une pluralité d'actes volontaires ; l'acte nécessaire par lequel il s'aime lui-même, et l'acte libre créateur ? — « La volonté divine, répond S. Thomas, *par un seul et même acte* se veut elle-même et veut les choses créées, mais son rapport à elle-même est nécessaire et naturel, tandis que son rapport aux créatures est seulement un rapport de convenance, ni nécessaire, ou naturel, ni violent ou contre nature, mais libre. » *C. Gentes*, l. I, c. LXXXII.

Il n'y a donc rien en Dieu de défectible, son acte libre est l'acte nécessaire d'amour de lui-même en tant qu'il se termine à un objet qui pourrait ne pas être aimé et voulu[1]. *La défectibilité est seulement dans cet objet, non en Dieu.* Inutile d'examiner longuement les objections classiques

1. L'acte libre divin n'est point, selon les thomistes, une relation de raison aux créatures. Nous ne pouvons à la vérité le concevoir sans cette relation de raison, mais il est en lui-même l'acte unique de la volonté divine dont l'existence des créatures dépend réellement. Il y a donc relation réelle des créatures à l'acte libre créateur, et relation de raison de ce dernier aux créatures. Ainsi la vue a une relation réelle à l'objet vu dont elle dépend, tandis que ce dernier qui ne dépend point d'elle et ne reçoit d'elle aucune perfection, a seulement avec elle une relation de raison, qui n'existe que dans notre esprit.

résolues par les commentateurs de S. Thomas, que nous avons cités plus haut.

L'apparente antinomie qui arrête les agnostiques provient de ce qu'ils considèrent l'acte libre divin comme l'acte libre humain, sans s'élever jusqu'à la notion analogue de liberté commune à Dieu et à la créature intellectuelle. En nous, comme notre volonté n'est qu'une puissance ou faculté relative au bien, l'acte libre d'élection se surajoute à elle comme un accident défectible, et il est réellement distinct du premier acte d'intention, par lequel nous voulons nécessairement le bonheur. Notre liberté n'est que l'indifférence dominatrice d'une *puissance* ou faculté à l'égard des biens particuliers, et cela parce que notre volonté n'est pas le bien même, mais seulement une faculté relative au bien.

La liberté divine, au contraire, est l'*indifférence dominatrice non point d'une puissance, mais d'un pur acte d'amour subsistant* ; il s'ensuit que la défectibilité n'existe plus que du côté des biens particuliers ou des créatures, qui peuvent ne pas être voulues par Dieu, puisqu'Il possède déjà, sans elles, le Souverain Bien qui s'identifie avec son Amour toujours actuel éternellement subsistant.

De plus, en Dieu, l'acte libre est éternel, il n'est pas sujet au changement. Dieu ne commence pas à vouloir ce qu'il ne voulait pas hier. C'est sans changer de volonté, qu'il veut le changement qui s'accomplit dans les choses créées. La mutabilité du vouloir divin est en effet inconcevable : « Comme la volonté, dit S. Thomas[1], a pour objet le bien, nous pouvons commencer à vouloir une chose dans deux sortes de circonstances : ou bien lorsque un changement se produit dans notre manière d'être et que par suite une chose commence à nous devenir bonne, comme le feu à l'approche de l'hiver, ou bien lorsque nous venons à découvrir, en changeant d'idée, qu'une chose nous est bonne. Or, nous avons démontré que l'être et la science de Dieu sont immuables ; donc sa volonté l'est aussi. »

1. Cf. Ia, q. 19, a. 7.

Le libre-arbitre angélique participe à l'immutabilité du libre-arbitre divin, à cause de la perfection de la connaissance dans l'esprit pur. Il voit simultanément, et non pas successivement comme nous, tout ce qui concerne une décision à prendre. Lorsqu'il se prononce, il a tout vu, il a pesé tous les motifs pour ou contre ; l'avenir heureux ou malheureux ne lui apprend rien qui puisse le faire revenir sur la décision qu'il a prise en pleine lumière. Quoi qu'on lui dise pour le faire changer, il peut répondre : je le savais. Ainsi l'ange, par son premier acte délibéré sur sa fin dernière, s'immobilise dans le bien ou dans le mal[1]. Ni le péché véniel, ni le péché mortel rémissible ne peuvent exister en lui ; il voit trop clair. Sainteté ou perversité radicale, telle est pour lui l'alternative. D'emblée il va au fond des choses et se fixe pour l'éternité. — La philosophie du devenir doit lui apparaître comme une erreur très inférieure, née de l'imagination des hommes[2], et indigne de l'esprit pur.

Dans l'ange pourtant, comme dans l'homme, l'élection libre n'est encore que l'acte accidentel d'une faculté ou puissance. Si nous concevons l'acte libre purifié de toute potentialité ou imperfection, alors seulement il s'identifie avec l'acte nécessaire de volonté, et cela ne peut exister qu'en Dieu. Dans cette identification, la liberté, loin d'être détruite, existe à l'état pur, puisqu'elle est l'indifférence dominatrice de l'Acte pur lui-même, à l'égard de tout le créé.

*

*   *

64° La liberté humaine et la causalité divine universelle. — La liberté en général n'est pas inconciliable, avons-nous dit, avec le principe de raison suffisante, le motif suffisant

1. Cf. Ia, q. 62, a. 5, q. 64, a. 2. « *Liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum, et ante electionem, et post. Liberum autem arbitrium Angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post.* »

2. Cf. Aristote, *Métaph.*, l. IV, c. v.

peut déterminer (comme la grâce suffisante), mais ne détermine pas effectivement selon une nécessité morale. Par suite le libre arbitre divin est conciliable avec la souveraine Sagesse, il n'est pas contraire non plus à l'immutabilité absolue de l'Acte pur. Que dire maintenant de la liberté humaine qui n'a qu'une similitude analogique avec le libre arbitre divin, bien qu'elle soit encore une vraie liberté ? Est-elle conciliable avec la causalité universelle de Dieu.

Notons d'abord que la liberté humaine, quoique plus facile à connaître pour nous (quoad nos), que la liberté première, est en elle-même (quoad se) plus obscure. Le mystère du libre arbitre en général se mélange ici de l'obscurité propre à tout ce qui est instable, versatile, inconsistant. La liberté de l'ange, dont l'acte, supérieur aux motifs passionnels, est irrévocable, lorsqu'il a été une fois posé en pleine lumière intellectuelle, est déjà moins obscure en soi que la nôtre, bien qu'elle nous semble plus difficile à concevoir, parce qu'elle est éloignée de notre expérience (Ia, 64, 2).

Que penser, au point de vue de la méthode, d'un système théologique qui prendrait pour idée mère, non point celle de Dieu, Acte pur et cause première universelle, mais la notion « mal dégrossie de la liberté que fournit le fait brut de conscience psychologique »[1], et qui selon les exigences particulières de cette notion, limiterait le principe universel de causalité et celui de l'universelle causalité de l'Agent premier. A procéder ainsi, comment éviter le reproche d'anthropomorphisme et de symbolisme ?

Telle n'est pas la méthode de S. Thomas. Il étudie d'abord les exigences universelles des principes premiers de la raison et de l'être, puis les exigences essentielles de la nature divine connues par la raison et par la foi. L'objet formel de la métaphysique est l'être et ses premiers principes, l'objet formel de la théologie est Dieu. C'est donc en fonction de ces principes que S. Thomas examine tous les problèmes,

1. GARDEIL O. P. *Le Donné révélé et la théologie,* p. 275 ; comparaison du thomisme et du molinisme.





et qu'il doit considérer le problème spécial de la liberté humaine, au lieu de faire l'inverse.

Nous avons assez longuement exposé plus haut (nº 49, b. et 52, c.), à propos de la prescience et de la motion divine, la solution thomiste de ce problème. Elle se résume en ces trois textes de S. Thomas Ia. q. 19. a. 8. « Puisque la volonté divine est souverainement efficace, non seulement elle accomplit tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplit *comme* elle le veut. » Il y a la manière. — Ia.q.83., a 1 ad 3 : « Notre libre arbitre est *cause* de son acte, mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit la cause première. Dieu est la cause première qui meut les causes naturelles et les causes volontaires. En mouvant les causes naturelles, il ne détruit pas la spontanéité ou le naturel de leurs actes. De même en mouvant les causes volontaires, *il ne détruit pas la liberté* de leur action, *mais bien plutôt il la fait en elles*. Il opère en chaque créature, comme il convient à la nature qu'il leur a donnée. » Ainsi un grand maître communique à ses disciples, non seulement sa science, mais son esprit et sa manière. — *De Malo* q. 6. a 1. ad 3. « Dieu meut immuablement (immutabiliter) notre volonté, à cause de la souveraine efficacité de sa puissance, qui ne peut défaillir ; la liberté demeure, à cause de la nature (et de l'ampl... de notre volonté, qui est indifférente à l'égard de ce qu... choisit. Ainsi en toutes choses la Providence opère inf... blement, et pourtant les causes contingentes produis... leurs effets d'une façon contingente, car Dieu meut tout... choses proportionnellement au mode même de la nature de chacun des êtres. Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum. »

Ainsi le mode libre de nos actes, non seulement est sauvegardé mais est produit par Dieu en nous et avec nous. La motion divine ne violente pas la volonté, parce qu'elle s'exerce selon l'inclination naturelle de celle-ci, elle porte d'abord la volonté vers son objet adéquat, le bien universel, et ensuite seulement vers un objet inadéquat, tel bien particulier. Sous le premier aspect, la motion divine constitue le mode libre de l'acte, elle s'exerce intérieurement, avons-

nous dit plus haut, sur le fond même de la volonté, prise dans toute son amplitude, et la porte en un sens vers tout le bien hiérarchisé, avant de l'incliner à se porter vers tel bien particulier[1].

Ainsi Dieu meut notre libre arbitre *suaviter et fortiter*. La motion divine, si elle perdait de sa force, perdrait aussitôt de sa suavité ; ne pouvant atteindre ce qu'il y a en nous de plus délicat et de plus intime, elle resterait comme extérieure, comme *plaquée* sur notre activité créée, ce qui est indigne de l'activité créatrice plus intime à nous que nous-mêmes.

Notre acte libre est donc tout entier de nous comme cause seconde et tout entier de Dieu comme cause première ; lorsque nous le posons nous gardons, en vertu de l'amplitude universelle de notre volonté et de l'indifférence de notre jugement, la puissance de ne pas le poser (Ia IIæ, q. 10, a. 4, ad 1m). Il arrive à la fin de la délibération, après toute la préparation qui convient à un acte libre, si bien que notre volonté ainsi préparée demande en quelque sorte à être mue à se déterminer dans le sens même où Dieu va la mouvoir. Si elle pouvait se déterminer *par elle seule*, notre liberté aurait la dignité de la liberté dernière, ou lui ressemblerait univoquement[2].

Reste le mystère qui se trouve au fond de toutes les grandes questions théologiques, celui de Dieu, celui de l'acte créateur, de la coexistence du fini et de l'Infini, ici la coexis-

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, in Iam, q. 19, disp. V. à VI, nº 37-55.

2. La motion par laquelle Dieu meut notre volonté à se déterminer est d'ailleurs corrélative de motions objectives, telles que sont les bons exemples, bons conseils, bonnes inspirations, qui tombent aussi sous la Providence de Dieu. Antérieurement à l'élection, il y a aussi en nous des mouvements indélibérés, qui nous inclinent dans un sens plutôt que dans un autre, sans entraîner infailliblement notre choix. La volonté, ainsi disposée et préparée par toutes ces motions *non efficaces*, mais *suffisantes* (comme le motif), demande en quelque sorte à faire ce que Dieu veut lui faire faire librement. Si dans les actes qui précèdent le choix définitif se glisse une défaillance, un mouvement mauvais qui incline à l'élection mauvaise, Dieu n'est point cause de cette défaillance, la créature essentiellement défectible suffit à l'expliquer. Cf. P. GUILLERMIN. *Revue Thomiste*, 1902, p. 383-387.



tence d'action incréée et de l'activité créée, de la liberté première et de la liberté seconde. Ce qui serait surprenant ici c'est l'absence même de mystère. Une explication simpliste ne peut acheter sa clarté apparente qu'au prix d'une erreur ; il est nécessaire que le mystère soit, car nous ne connaissons qu'analogiquement la causalité divine et nous n'atteignons ce qui lui convient en propre que relativement et négativement (cause suprême, cause non prémue). Nous ne pouvons donc voir *comment* Dieu meut *suaviter et fortiter* notre liberté à se déterminer, mais nous voyons que s'Il ne pouvait la mouvoir, Il cesserait d'être la Cause première universelle : il y aurait une réalité produite, celle de notre détermination libre, qui ne dépendrait pas de l'Etre premier, et qui serait en nous un commencement absolu, contraire au principe de causalité.

On objecte à la thèse thomiste qu'elle détruit la liberté comme le calvinisme, parce qu'elle conduit à soutenir que le libre-arbitre, mû et excité par Dieu, ne peut résister; ce qui est la thèse des pseudo-réformateurs condamnée par le Concile de Trente, qui définit sess. VI, c. IV « liberum arbitrium motum et excitatum a Deo posse dissentire si velit » et « Dei inspirationem posse abjicere » *ibid.*, cap. V.

Cette objection et d'autres semblables étaient faites à S. Augustin par les Pélagiens et semi-pélagiens[1]. S. Thomas les a souvent rapportées et résolues[2]. La liberté reste, parce que la causalité divine produit en nous et avec nous le mode libre de notre acte, si bien que notre volonté, sous la motion divine et sous l'indifférence du jugement, conserve, au terme de la délibération, la *puissance* de ne pas vouloir, car son amplitude déborde le bien fini qu'elle choisit. « Voluntas divina non solum se extendit ad hoc *ut aliquid fiat* per rem quam movet, *sed ut etiam eo modo fiat quo congruit*

1. Cf. *Epist. Prosperi ad S. Augustinum* ; GONET in Iam disp. V, a. 4, § 2 rapporte ces objections.

2. Ia, q. 19, a. 8. — q. 105, a. 4. — Ia IIæ, q. 10, a. 4. — *De Veritate*, q. 6, a. 3 et 5. — q. 23, a. 5. — *Contra Gentes*, l. III, c. LXXXVIII, LXXXIX, XC, XCIV. — *De Malo*, q. 6, a. 1. — *De Potentia*, q. 3, a. 7, etc.

naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas *ex necessitate* moveretur, *id est absque potentia ad oppositum*, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ » (Ia IIæ, q. 10, a. 4 ad 1m). En voulant, *nous coopérons* à l'action divine et nous nous déterminons comme cause seconde, bien que nous soyons mûs à nous déterminer par la Cause première.

Cette thèse est absolument différente de celle des pseudo-réformateurs, condamnée par le canon 4 du Concile de Trente, sess. 6. Pour s'en rendre compte, il suffit de lire ce canon : « Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum *nihil cooperari* assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque *posse dissentire* si velit, *sed, veluti inanime quoddam, nihil omnino agere, mereque passive se habere* : anathema sit[1]. »

Il suffit que la volonté, sous la motion efficace de Dieu, conserve la *puissance* de ne pas agir, pour qu'il soit vrai de dire qu'elle *peut* résister. La résistance est possible, mais l'acte de résister n'est pas compossible avec la motion divine[2]. Autrement, Dieu cesserait d'être tout-puissant, comme le dit S. Augustin *Enchiridion*, c. XCVI. C'est ce que S. Thomas et les thomistes expriment en disant que la volonté, sous la grâce efficace, peut résister *in sensu diviso*, mais non pas *in sensu composito*[3].

S. Thomas explique cette distinction classique[4] : « L'effet

1. Voir sur l'accord de ce Canon et de la thèse thomiste. A. REGINALDUS. O. P. *de Mente Concilii Tridentini*, et A. MASSOULIÉ, O. P. *Divus Thomas sui interpres*. .T I. diss. 2. q. 9.

2. Encore faut-il bien entendre le mot résistance : « non secundum resistentiam ad agentem, sed secundum impedimentum effectus » dit S. Thomas, in 4, d. 11, q. 1 a. 3. quæstiunc. 3, ad. 2.

3. S. THOMAS écrit *de Veritate* q. 6. a. 4. ad 8 : « Dicitur communiter quod hæc : Deus potest non prædestinatum prædestinare, vel prædestinatum non prædestinare, *in sensu composito* est falsa, *in diviso* vera. Et ideo omnes locutiones illæ quæ sensum compositum implicant, sunt falsæ simpliciter. » Item I Sent. dist. 38, q. 1 a. 5 ad 3 et Ia q. 14 a. 13 ad 3.

4. *De Veritate* q. 23. a 5 : « Quamvis *non esse effectus* divinæ voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen



efficacement voulu par Dieu *peut* ne pas être, mais sa *non-existence* n'est pas compossible avec le vouloir divin. Il n'est pas incompossible que Dieu veuille efficacement le salut de Pierre et que Pierre *puisse* être damné ; mais il est incompossible que Dieu veuille efficacement le salut de Pierre et que Pierre soit damné. »

Ainsi disons-nous, remarque encore S. Thomas[1], un mur blanc *peut* être noir, bien que le blanc ne puisse être le noir, et bien que le mur qui est blanc ne puisse *en même temps* être noir. A plus forte raison cette distinction se vérifie-t-elle lorsqu'il y a non seulement *contingence*, mais *liberté*, à cause de l'indifférence dominatrice de notre volonté[2]. C'est cette indifférence dominatrice que niait Calvin[3].

---

potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate. Non enim sunt ista incompossibilia : Deus vult istum salvari et iste *potest* damnari ; sed ista sunt incompossibilia : Deus vult istum salvari et iste *damnatur*. »

1. Ia, q. 14, a. 13, ad 3.

2. Ia IIæ, q. 10, a. 4, ad 3 : « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, *incompossibile* est huic positioni quod voluntas non moveatur ; non tamen est *impossibile* simpliciter, unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur. »

3. Calvin admettait en un autre sens cette distinction du sens divisé et du sens composé. Selon lui, l'homme *sous* la motion divine ne conserve même plus la puissance de ne pas agir, mais c'est seulement *après* qu'il recouvre cette puissance. Ainsi, dit-il, celui qui est enchaîné n'a pas le pouvoir de courir.

Calvin admettait cette distinction non pas pour prouver que le *libre arbitre* subsiste, il le niait ; mais pour montrer que la *simple contingence* est conservée. Selon lui, l'acte humain n'est pas nécessaire, parce qu'il ne dérive pas nécessairement de la nature humaine, mais il procède non librement soit de la concupiscence, soit de la motion divine. Cf. BILLUART. *De Deo*, diss. VIII, a. 4, § 4 et § 5.

Dans le déterminisme psychologique de Leibnitz *la liberté* est aussi réduite à la *contingence* et à la *spontanéité*. L'Eglise a condamné cette doctrine en déclarant hérétique la proposition janséniste : « Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. » Denzinger, 1094. La « libertas a coactione » n'est que la spontanéité qui existe déjà chez l'animal.

Par contre, le molinisme définit la liberté humaine : « Facultas quæ positis omnibus ad agendum prærequisitis potest agere et non agere etiam in sensu composito. » De telle sorte que, étant donné tout ce qui est prérequis à l'acte libre, même selon une simple priorité de nature et non de temps, la liberté puisse encore ne pas poser l'acte de fait, *in sensu composito*. La résistance actuelle serait compossible avec la motion efficace de Dieu. Comment dès lors

En d'autres termes il y a *nécessité de conséquence* et non *nécessité de conséquent*[1], comme dans un syllogisme rigoureux dont une prémisse est contingente, la conclusion est contingente, bien qu'elle suive nécessairement des prémisses Ex. : tout homme vertueux est véridique. Or, les apôtres ont été des modèles de vertu. Donc les apôtres étaient véridiques. La mineure est contingente, les apôtres pouvaient manquer à leur devoir, Judas fut un traître. La conclusion est contingente, bien qu'elle suive nécessairement des prémisses : les apôtres tout en disant la vérité, pouvaient ne pas la dire, c'est librement qu'ils l'ont affirmée au péril de leur vie. — Il y a au contraire nécessité du conséquent si les deux prémisses d'un raisonnement sont nécessaires, ex : Dieu est souverainement parfait. Or, le péché est absolument contraire à la perfection. Donc Dieu est impeccable. Non seulement il ne pèche pas, mais il ne *peut* pas pécher. Il n'est libre que dans l'ordre du bien.

On voit que cette distinction classique du sens composé et du sens divisé, comme celle de la nécessité de conséquence et de conséquent, n'est pas une échappatoire inventée pour se tirer d'embarras. « C'est simplement, comme le dit le P. Gardeil[2], la constatation de la non-contradiction du système qui poursuit la logique des exigences de l'Etre absolument premier en tout ordre de choses, y compris la causalité, dans son application au terrain spécial de la liberté. C'est l'énergique refus de lâcher une doctrine éprouvée dans toutes les parties du savoir théologique pour une difficulté de détail. C'est l'affirmation d'un mystère qui est bien à sa place et que l'on retrouve chaque fois qu'il

---

cette dernière peut-elle être dite encore *efficace* ? — Comme le remarquent les thomistes, cette définition de la liberté repose sur une pétition de principe, et nous protestons contre elle, précisément au nom de la suréminence universelle et transcendante de la causalité divine. Cf. BILLUART, *De Deo*, diss. VIII, a. 4, § 2, ad 6m et *de Actibus humanis*, diss. II, a. 1, § 4, quinta definitio. — Voir aussi P. GUILLERMIN O. P., *Revue Thomiste*, 1902, p. 75, *De la grâce suffisante*.

1. Ia, q. 14, a. 13, ad 3m.

2. *Le Donné révélé et la théologie*, p. 277.



s'agit de la conciliation de l'Infini et du fini, aussi bien dans la ligne de l'existence que dans celle de l'opération. Ce qui serait étrange, c'est que la solution fût aussi simple que l'a prétendu naïvement Molina[1], et que l'accord du libre arbitre et de la toute-puissance divine fût définitivement dirimé par une explication nette qui relève davantage de la conception du Dieu des bonnes gens que de la philosophie d'un Aristote, d'un Platon, d'un S. Augustin, ou d'un S. Thomas, que Molina prétend gloser. »

Le molinisme insiste : L'élection ne reste en notre pouvoir que si nous sommes maîtres de ce qui la conditionne, ainsi sommes-nous maîtres du dernier jugement pratique. Or, nous ne sommes pas maîtres du décret divin prédéterminant, ni de la motion divine qui conditionnent notre élection. Donc notre élection, si le thomisme est vrai, n'est pas en notre pouvoir. S. Thomas s'est posé cette objection Ia, q. 19, a. 8, 3a obj. : « Ce qui est nécessaire en vertu d'une chose antérieure est absolument nécessaire. Or, les choses créées dépendent nécessairement de la volonté divine comme d'une cause qui leur est antérieure. Donc tout ce que Dieu veut est absolument nécessaire.

S. Thomas répond : « Posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde et ea quæ fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute. » *Item* Ia, q. 105, a. 4 ad 2m et 3m.

En d'autres termes, pour que notre élection reste en notre pouvoir, il faut que nous soyons maîtres de ce qui la conditionne dans l'ordre des causes secondes, il n'est pas nécessaire que nous soyons maîtres du décret divin ou de la motion divine, si celle-ci cause en nous et avec nous le mode libre de notre acte. La causalité divine contient éminemment notre propre causalité, et Dieu est plus intime à nous que nous-mêmes. Ne concevons pas sa notion comme la contrainte exercée du dehors par un agent créé, c'est la

1. *Concordia* in Iam q. 23. a. 4 et 5, disp. 1, membrum ult.



causalité tout intérieure de Celui qui nous crée et nous conserve dans l'être. Le mystère qui nous occupe n'est pas plus grand que celui de la création, il n'en est que la conséquence.

Les meilleurs mêmes se défient de l'action divine, la nient ou la limitent. Le thomiste, à ses mauvaises heures, oublie sa propre doctrine. Nous avons peur de ne plus nous appartenir, si Dieu devient tout à fait le *maître* chez nous. Nous ne parvenons pas à comprendre que nous ne serons vraiment *délivrés*, que dans la mesure où Dieu sera en nous et y régnera. Nous disons pourtant tous les jours : « Notre Père qui êtes aux cieux, que votre *règne* arrive. » C'est même métaphysiquement qu'il est vrai de dire : Servir Dieu c'est régner. Dieu seul peut nous *donner* d'être vraiment *maîtres de nous-mêmes*, de nos passions, de l'attrait des biens de ce monde. Cette dernière phrase vient naturellement sur les lèvres de tout prédicateur, quelle que soit l'école théologique à laquelle il se rattache. Elle est si simple que nul n'oserait la nier ; or, son sens profond est la doctrine même de S. Thomas. Cette doctrine admet du point de vue métaphysique ce que le sens chrétien admet communément du point de vue moral. Le moral n'a-t-il pas son fondement dans le métaphysique, comme l'agir dans l'être.

C'est au sens le plus profond, qu'il est vrai de dire : *seul le saint*, qui abdique toute autonomie à l'égard de Dieu, *est parfaitement libre* ; parce qu'il est toujours *dans la main de Dieu*, il a la sainte liberté des enfants de Dieu. La grâce intrinsèquement efficace, loin de nous violenter, *nous fait libres*, au sens où l'entend S. Thomas (Ia, 83, 1, ad 3^m). Quelle liberté humaine fut plus parfaite que celle du Christ ? De ce qu'il ne pouvait pas pécher, nous sommes parfois portés à penser qu'il était moins libre que nous. Misérable préjugé ! Il n'y eut jamais liberté humaine plus spontanée sous la grâce, *plus maîtresse d'elle-même* dans la mesure où elle était impeccable. Volonté foncièrement rectifiée, parce qu'elle était celle du Verbe fait chair, et qu'elle était éclairée par la vision béatifique ; elle ne pouvait s'asservir



en rien aux biens apparents, elle gardait à leur égard l'indifférence dominatrice la plus absolue (IIIa, 15, 1. — 18, 4). Qu'y a-t-il de plus suave que la grâce infailliblement efficace de Dieu, elle se répand lentement dans l'âme qui commence à vouloir ; plus cette âme veut, plus elle a soif de Dieu, plus elle sera comblée. Le jour où le Seigneur deviendra très exigeant, lorsqu'Il voudra le pur cristal là où il y avait le péché, alors Il donnera sa grâce en abondance pour répondre à ses exigences ; l'âme pourra lui dire avec S. Augustin : *Domine da quod jubes, et jube quod vis.*

Dieu est le premier Etre et donc toute modalité de l'être dépend de lui. Il est Acte pur souverainement déterminé et donc toute détermination dépend de lui : Il est cause première et donc toute causalité et toute action dépend de lui. Il est premier libre et donc toute détermination d'une liberté seconde dépend de lui[1]. Il est omniscient et sa science est cause de tout ce qui est en dehors de lui. Il est tout-puissant, comment serait-il *impuissant* à convertir un pécheur endurci. Devrait-il donc attendre notre élection pour arrêter son plan providentiel ? En ce cas, ce seraient les libertés créées qui détermineraient l'ordre définitif de la partie la plus haute de la création. Le libéralisme peut entendre cette doctrine, il n'en est pas de plus opposée à celle de S. Thomas, qui maintient en son entier le glorieux et souverain domaine de Dieu sur tout le créé. « Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam » (Ps. 113, 1).

*
* *

65° Le mal moral et la causalité divine universelle. — (*a. La grâce suffisante. — b. Le péché*). — Reste pourtant une dernière instance. Si la motion divine est requise pour que l'homme se détermine, et si elle est infailliblement quoique librement suivie de son effet, le pécheur, qui de fait ne veut pas le bien, ne semble pas avoir reçu le *secours*

1. *Contra Gentes*, l. III. c. 89, n° 5.



suffisant pour le vouloir, bien plus il semble déterminé à *vouloir le mal* par Dieu même. Le thomisme ne conduit-il pas à la thèse janséniste : « Aliqua *Dei præcepta* hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes, quas habent vires, sunt *impossibilia* : deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant » (Denzinger 1092). Le concile de Trente dit au contraire contre les pseudo-reformateurs : « Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis, et adjuvat ut possis. » Denz. 804. Et il ajoute : « *Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur* » (ibid.). Dieu donne à tous le secours suffisant pour faire le bien que notre conscience nous dicte, et il n'abandonne le juste que s'il a été abandonné par lui. Voir aussi Denz. 1296.

Cette difficulté est celle même que se pose S. Paul dans l'*Epître aux Romains* c. IX. 19-24. Il vient d'écrire : « Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? — Loin de là, car il dit à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde, et j'aurai compassion de qui je veux avoir compassion ». S. Paul ajoute « Tu me diras : De quoi donc Dieu se plaint-il encore ? Car qui peut s'opposer à sa volonté ? — Mais plutôt, ô homme, qui es-tu pour contester avec Dieu ? Est-ce que le vase d'argile dit à celui qui l'a façonneé : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'est-il pas maître de son argile, pour faire de la même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie ? Et si Dieu, voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère, formés pour la perdition, et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde, qu'il a d'avance préparés pour la gloire », où est l'injustice[1] ?

S. Augustin, dans son livre de *Correptione et Gratia*, c. V, VI et XI, où il étudie particulièrement cette question, répond de même : c'est par miséricorde que Dieu donne aux uns la grâce efficace qui les sauve, et c'est par justice

1. Traduction Crampon. — Voir, sur ce passage de saint Paul, le commentaire de S. THOMAS in *Ep. ad Rom.* c. 9.



qu'il la refuse aux autres, à cause de leur coupable défaillance qu'il permet en la condamnant. Ses jugements restent incompréhensibles. — L'homme se suffit à lui-même pour défaillir, mais comment pourrait-il, surtout par lui seul, rendre efficace la grâce de Dieu ?

Si le molinisme est la vérité, S. Paul et S. Augustin auraient dû répondre : la grâce versatile est donnée indifféremment à tous, et chacun à son gré la rend efficace ou inefficace, par le consentement de sa volonté, qui ne relève que de lui seul. Dieu place seulement les uns dans des circonstances où Il prévoit qu'ils voudront le bien, et les autres dans des circonstances où Il prévoit qu'ils voudront le mal. Mais alors Dieu n'est plus Cause première universelle de tout ce qui est, et dans l'œuvre du salut la meilleure part ne vient pas de Lui.

N'oublions pas que l'homme, qui est impuissant par lui-même à faire le bien, *se suffit à lui-même pour défaillir*, pour pécher[1]. Incapable de rendre la grâce divine *efficace*, il peut par sa propre défaillance volontaire rendre *stériles* les prévenances divines et mériter ainsi que Dieu lui refuse la grâce efficace qui l'aurait sauvé.

Ce n'est pas Dieu évidemment qui pousse Judas à trahir Jésus ; Il se contente de permettre ce crime en le condamnant. Il n'est pas tenu de l'empêcher : il est naturel que ce qui est défectible défaille quelquefois, et le crime de Judas sera la condition d'un bien plus grand que le salut du traître. Peut-on dire que le misérable n'a pas reçu le secours suffisant pour éviter le mal ? Hier encore le Christ lui lavait les pieds, par sa propre défaillance volontaire il a résisté aux prévenances divines dont il était comblé ; ce n'est pas le Seigneur qui l'a abandonné le premier. Au

1. Le 2e Concile d'Orange dit contre les semi-pélagiens, canon 20 : « Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo. Nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstat, ut faciat homo » et canon 22 « *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum.* » Denzinger, 193, 195.

Ce n'est pas à dire que tous les actes des infidèles sont des péchés, comme l'ont soutenu les jansénistes. Car Dieu donne aux infidèles son concours naturel pour faire des actes naturellement bons, et aussi des grâces actuelles pour les porter à se convertir.

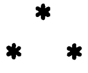


dernier instant, il pouvait encore se repentir, s'il n'avait pas douté de la miséricorde divine.

Ce n'est pas Dieu non plus qui a poussé Pierre au reniement. S. Pierre avait reçu les secours et avertissements suffisants pour éviter cette chute. Mais il avait trop confiance en ses propres forces, il apprit par expérience que par lui-seul il ne pouvait rien que tomber, et désormais il mit toute sa confiance en la grâce du Sauveur.

Que faut-il donc répondre à l'objection : le pécheur, qui de fait agit mal, ne reçoit pas un secours suffisant ?

En réalité, il y a là un mystère incomparablement plus profond que ne le dit le molinisme : mystère de grâce, mystère d'iniquité. Le rôle du théologien est de montrer non point sa possibilité ou non répugnance intrinsèque, mais seulement qu'il faut en admettre l'existence, et qu'elle ne contient pas pour nous une évidente contradiction. Nous examinerons : *A*. la suffisance de la grâce, et *B*. la motion divine et le péché.



A. La grâce suffisante. — La difficulté existe non seulement pour les thomistes, mais pour tous ceux qui se séparent du pur molinisme, et admettent comme les congruistes, antérieurement à notre consentement, une distinction entre la grâce efficace et la grâce suffisante. Six ans après les congrégations *de Auxiliis*, en décembre 1613, le Général des Jésuites, le P. Aquaviva, dans un décret resté célèbre, ordonna aux théologiens de la Compagnie d'enseigner le Congruisme, « qui a été exposé et défendu dans la controverse *de Auxiliis* comme plus conforme à la doctrine de S. Augustin et de S. Thomas »[1] : « Que les nôtres, dit ce décret, enseignent toujours désormais que la grâce

1. D'après ce même décret du général Aquaviva, c'est donc ce système et *non le molinisme*, « qui a été exposé et défendu dans la controverse *de Auxiliis*, comme plus conforme à la doctrine de S. Augustin et de S. Thomas ».

efficace et la suffisante ne diffèrent pas seulement *in actu secundo*, parce que l'une obtient son effet par la coopération du libre-arbitre, et non pas l'autre ; mais qu'elles diffèrent même *in actu primo*, en ce sens que, supposé la science moyenne, Dieu, dans l'intention arrêtée de produire en nous le bien, choisit lui-même à dessein ces moyens déterminés et les emploie de la manière et au moment qu'il sait que l'effet sera produit infailliblement ; de sorte que, s'il avait prévu l'inefficacité de ces moyens, Dieu en aurait employé d'autres. Voilà pourquoi, moralement parlant, et à la considérer comme bienfait, il y a quelque chose de plus dans la grâce efficace que dans la suffisante, même *in actu primo*. C'est ainsi que Dieu fait que nous opérons, et non seulement en nous donnant la grâce avec laquelle nous *pouvons* agir. On doit raisonner de même pour la persévérance, qui sans nul doute est un don de Dieu. »

Au sujet de ce décret rapporté par le P. de Régnon[1], S. J., moliniste, ce dernier remarque : « Il est difficile d'exposer plus nettement l'opposition entre le molinisme et le congruisme... Dans le molinisme Dieu donne la grâce qu'il *sait* efficace ; dans le congruisme, Dieu donne la grâce *parce qu'il la sait efficace.* »

Mais alors la difficulté faite au thomisme reparaît contre le congruisme : selon ce système, comment établir que les

1. P. DE REGNON, *Bannez et Molina*, p. 127. — On sait que les molinistes, pour éviter de se mettre en opposition directe avec S. Thomas appellent souvent sa doctrine le bannézianisme. Nous avons évité de citer le moindre texte de Bannez, ce qui d'ailleurs est fort inutile, car les textes de S. Thomas abondent. Voir DEL PRADO, O. P. *de Gratia et Libero arbitrio*, Fribourg, Suisse, 1907. Pars IIIa, c. XI. *Utrum Bannezianismus sit vera comædia a Molinistis inventa.* — Voir aussi BILLUART, *de Gratia*, diss. V, a. 7, § 3. Ce dernier montre comment Molina (*Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 26), reconnaissait que S. Thomas lui-même (Ia, q. 105, a. 5) avait enseigné la nécessité d'une motion qui applique à l'action les causes secondes. C'est directement contre S. Thomas et non contre Bannez, que Molina écrivait : « Ingenue fateor mihi valde difficilem esse ad intelligendum *motionem et applicationem hanc quam D. Thomas in causis secundis exigit.* » Les Jésuites de Coïmbre reconnaissaient aussi (in II l. *Phys.*, c. VII, q. 15) que S. Thomas avait enseigné la prémotion physique, et après lui Capreolus et Ferrariensis, bien avant Bannèz.

âmes qui ne reçoivent pas la grâce congrue, adaptée à leur caractère, ont pourtant le secours suffisant pour faire le bien et éviter le mal. Dieu ne leur demande-t-il pas plus qu'il ne leur donne ?

S. Thomas s'est posé cette objection dans toute sa force IIa, IIæ, q. 2, a. 5, Ia *objectio*: Comment punir l'homme pour son péché, s'il n'a pas reçu le secours divin nécessaire pour se convertir à Dieu ? Il répond : « L'homme est tenu à beaucoup de choses qu'il ne peut accomplir qu'avec le secours de la grâce : croire de foi divine et aimer Dieu et le prochain surnaturellement. Or, le secours de la grâce est donné à certains par miséricorde, et s'il n'est pas donné à d'autres c'est par une juste peine d'un péché qui a précédé ou tout au moins du péché originel, comme le dit S. Augustin (*De Correptione et gratia*, c. v et vi). »

Mais on insiste : la question n'est que reculée et se repose pour le premier péché. A cela S. Thomas répond : si la grâce efficace n'est pas refusée pour un péché antérieur, c'est tout au moins pour une faute concomitante. Lors du premier péché, la liberté créée par sa propre défectibilité résiste aux grâces suffisantes comme les bonnes inspirations ou bons conseils et pose ainsi un obstacle à la grâce efficace, qui était en quelque sorte offerte dans le secours suffisant. Ainsi le fruit est offert dans la fleur, mais si la grêle tombe sur un arbre en fleurs, on ne verra jamais les fruits. Cette réponse est développée par S. Thomas dans le *Contra Gentes* l. III, c. CLIX : « Ceux-là seuls sont privés de la grâce qui posent en eux-mêmes un obstacle à la grâce. Ainsi lorsque le soleil nous éclaire, si quelqu'un ferme les yeux et tombe dans un précipice, c'est de sa faute, bien que la lumière du soleil lui soit nécessaire pour voir... On lit dans Job XXI, 14, au sujet de certains pécheurs : « ils disaient à Dieu, retire-toi de nous ; nous ne voulons pas connaître tes voies.... Ils furent ennemis de la lumière. »

Le saint docteur précise sa pensée au chapitre suivant : « Chez celui qui n'a jamais péché et qui conserve encore son intégrité, le libre arbitre a le pouvoir de ne pas poser d'obstacle à la grâce. Chez le pécheur, le libre arbitre n'a plus le



pouvoir d'éviter de poser *tout* obstacle à la grâce ; il peut bien par ses seules forces pendant un certain temps éviter le péché (car il n'est pas nécessaire qu'il pèche toujours), mais il tombera s'il est laissé plus longtemps à lui-même : et posera ainsi un nouvel obstacle à la grâce[1]. »

« Le libre arbitre, dit S. Augustin[2], se suffit pour le mal, mais pour le bien il ne fait rien s'il n'est aidé par la toute-puissante Bonté. » « Sans moi vous ne pouvez rien faire », dit le Seigneur (Joan., xv, 5). « La cause première de la privation de la grâce et du péché est en nous, remarque S. Thomas[3], la cause première de la collation de la grâce est Dieu, selon ce mot du prophète Osée xiii : « Ta perdition vient de toi, Israël, et c'est en moi seulement qu'est ton secours. — Perditio tua ex te, Israël ; tantummodo in me auxilium tuum. »

Le molinisme insiste encore : comment prétendre que la grâce efficace est refusée, au moment du premier péché, pour une faute ou résistance concomitante ? Bien au contraire cette résistance n'a lieu, semble-t-il, que parce que la grâce efficace est refusée. Loin de précéder le refus du secours efficace, la résistance le suit ; et dès lors le pécheur n'est pas responsable.

Selon S. Thomas, il n'est pas nécessaire que la défaillance humaine précède le refus de la grâce, selon une priorité de temps, il suffit d'une priorité de nature. C'est une application du principe général qui éclaire, entre autres questions, celle de la justification de l'impie Ia IIæ, q. 113, a. 8 ad 1. Ce principe est celui de la relation mutuelle des causes entre elles « causæ ad invicem sunt causæ in diverso genere » ; il est énoncé par Aristote, dans sa *Métaphysique*, l. IV, c. ii, et nous avons expliqué plus haut (nº 61, *A*) comment il permet d'entendre qu'au terme de la délibération, l'élection de la volonté précède le dernier jugement

1. Voir aussi S. Thomas, *de Malo*, q. 3, a. 1 ad 8. — In II Sent. d. 37, q. 2, a. 1 — Ia IIæ, q. 109, a. 6, 7, 8, 9, 10. *In Epist. ad Hebr.*, c. xii, leç. 3.

2. *De Correptione et Gratia*, c. xi.

3. Ia IIæ, q. 112, a. 3 ad 2.

pratique dans l'ordre de causalité efficiente, bien qu'elle le suive dans l'ordre de causalité formelle. Ainsi l'artiste *par son action* se sert de son *idée* comme directrice *de son action*.

S. Thomas invoque ce principe général pour expliquer comment, dans la justification de l'impie, qui se fait en un instant indivisible, la rémission du péché est la conséquence de l'infusion de la grâce, bien que du côté du pécheur la délivrance du péché précède, selon une simple priorité de nature, la réception de la grâce. « Le patient perd la qualité qu'il avait avant d'en acquérir une nouvelle, tandis que l'agent en lui donnant cette qualité nouvelle chasse celle qui disparaît. Ainsi le soleil, par sa lumière, chasse les ténèbres, et de ce point de vue de l'illumination précède selon une priorité de nature la disparition de l'obscurité ; mais d'autre part l'air cesse d'être obscur avant de recevoir la lumière, bien que tout se fasse au même instant. Et comme l'infusion de la grâce et la rémission de la faute est l'œuvre de Dieu qui justifie, il faut dire *purement et simplement* que l'infusion de la grâce précède la rémission du péché, bien que du côté de l'homme justifié, la délivrance du péché précède la réception de la grâce[1]. »

Le pélagianisme avait une conception toute matérielle de la justification lorsqu'il affirmait : c'est parce que l'homme se prépare de lui-même à la grâce, qu'il la reçoit ; il la mérite par ses bonnes œuvres naturelles.

Si la justification s'explique par le principe des relations mutuelles des causes entre elles, il doit en être de même de la perte de la grâce, qui est l'inverse de la conversion. Au moment où l'homme pèche mortellement et perd la grâce habituelle, sa défaillance, dans l'ordre de causalité matérielle, précède le refus que Dieu lui fait de la grâce actuelle efficace et en est la raison[2]. Dans un autre ordre de cause

1. S. THOMAS, Ia IIæ, q. 113, a. 8 ad 1.

2. JEAN DE SAINT-THOMAS dit à ce sujet in Iam, q. 19, disp. V, a. 6, nº 61 : « *Culpa* saltem comitatur et *in aliquo genere causæ, saltem materialis, præcedit denegationem auxilii,* quod sufficit ut dicatur homo impedimentum voluntarium ponere Deo, etiam respectu primæ denegationis auxilii efficacis. Nam revera *quando denegatur homini auxilium efficax, ex parte ipsius hominis datur*

toutefois cette défaillance suppose la permission divine du péché et l'absence de grâce efficace, et ne se produirait pas sans elle. Ainsi la persévérance finale est-elle un don gratuit fait aux prédestinés (C. Trid., sess. VI, c. XIII).Mais à l'opposé de la justification, le péché comme tel est l'œuvre de la créature déficiente, et non l'œuvre de Dieu ; il est donc vrai de dire *purement et simplement* : le péché précède le refus que Dieu nous fait de sa grâce efficace. En d'autres termes : Dieu n'abandonne pas les justes, s'il n'est pas abandonné par eux, comme le dit le Concile de Trente, sess. VI c. XI. « Nous ne sommes privés de la grâce, remarque S. Thomas, que si nous n'avons pas voulu la recevoir. Dieu, en effet, ne peut vouloir que le bien, et il n'est bien qu'un tel soit privé de la grâce que s'il ne la veut pas ou s'il néglige de s'y préparer[1]. »

Sans la permission divine du péché et l'absence de grâce efficace, le péché ne se produirait pas, mais cette permission et cette absence de grâce n'est pas cause du péché, sa cause

---

peccatum vel inconsideratio, et utrumque voluntarium est, et sic voluntarium impedimentum concomitanter habet.

« Quod vero etiam in aliquo genere causæ antecedat patet, quia ad quodcumque peccatum et requiritur permissio ex parte Dei, et sequitur ex parte hominis defectus, seu lapsus ex defectibilitate propria, quæ ruit in nihilum, et in defectum, sicut ex absentia solis aer ex propria natura fit tenebrosus.

« Et quando dicitur nostrum defectum in genere causæ dispositivæ et materialis præcedere ipsam denegationem auxilii, non intelligitur præcedere per modum dispositionis antecedentis, sicut dispositiones remotæ præcedunt formam, v. g. calor vel siccitas præcedit ignem, sed eo modo quod ipsa corruptio unius formæ et generatio alterius se ad invicem præcedunt. Est enim corruptio velut dispositio præcedens introductionem formæ, ut ostendimus in lib. I *de Generatione* q. 1 et 2, quia non nisi in subjecto carente forma, opposita introducitur, licet in genere formali, vel effectivo generatio sit prior et ad eam sequitur corruptio. Sic denegatio auxilii, non nisi in subjecto deficiente est, non ante deficientiam et tamen defectus sequitur ad negationem auxilii. *In eo ergo priori causæ materialis et dispositivæ, defectus qui comitatur negationem auxilii est causa et ratio quare Deus nos deserat*, quia videlicet voluntarium impedimentum ponimus, concomitans ipsam derelictionem Dei. » Cf. S. THOMAS, in *Ep. ad Hebreos*, c. XII, leç.3 et *C. Gentes*, l. III, c. CLIX.

1. S. THOMAS, in I Sent., dist. 40, q. 4, a. 2 ad 3m. — Item *de Veritate*, q. 24, a. 14, ad 2m. — In II Sent. dist. 37, q. 3, a. 2. — *De Malo*, q. 1, a. 4, q. 3, a. 1.

est uniquement notre propre défectibilité ; l'agir suit l'être, par nous-mêmes nous ne sommes pas, et nous retournons au néant, par suite notre action se suffit à elle-même pour défaillir, cette défaillance est l'effet de notre propre défectibilité, à laquelle Dieu n'est pas tenu de remédier.

Qu'est-ce donc que la grâce suffisante, selon S. Thomas[1] et les thomistes ? C'est une grâce qui, comme le motif de notre choix, donne *le pouvoir prochain d'agir*, *non l'agir*. La grâce efficace seule nous meut effectivement à l'action.

Au nombre des grâces suffisantes il faut compter 1° les secours extérieurs, comme la prédication de l'Évangile, les bons exemples et bons conseils, les miracles, les humiliations salutaires, les bienfaits, la disposition providentielle des circonstances de notre vie ; 2° parmi les grâces intérieures : la grâce habituelle, les vertus surnaturelles infuses, comme la foi, l'espérance, la charité, qui nous donnent le pouvoir prochain habituel d'agir d'une façon surnaturelle ; 3° les grâces actuelles transitoires, prévenantes et excitantes qui produisent en nous des mouvements indélibérés de la volonté, de pieuses émotions, bonnes aspirations, qui inclinent à l'élection salutaire. La grâce suffisante éloignée nous dispose au moins à prier pour obtenir de pouvoir vaincre la tentation et faire le bien. La grâce suffisante prochaine nous dispose immédiatement à poser l'acte délibéré salutaire, sans pourtant nous le faire produire effectivement.

1. Ia IIæ, q. 109, a. 1, 2, 9, 10. — q. 113, a. 7 et 10. *Contra Gentes*, l. III, c. LXXXVIII, LXXXIX, CLIX. *In Epist. ad Ephesios*, c. III, leç. 2 : « *Facultatem* dat Deus infundendo virtutem et gratiam per quas efficitur homo *potens* et *aptus* ad operandum ; sed *ipsam operationem* confert in quantum operatur in nobis, *interius movendo* et instigando ad bonum. Et ideo hoc accipiens Apostolus, dicit quantum ad primum : *dico quod factus sum minister*... Quantum ad secundum dicit : *secundum operationem quam Deus efficit*, in quantum virtus ejus operatur in nobis et *velle et perficere pro bona voluntate.* » S. Thomas emploie l'expression *auxilium sufficiens*, Ia IIæ, q. 106, a. 2 ad 2.

Les thomistes disent communément : « Gratia sufficiens dat bonum *posse* si velimus, efficax facit ut *velimus.* » S. Augustin appelait la grâce suffisante *auxilium sine quo non*, et la grâce efficace *auxilium quo* facimus bonum.



Comme le *motif*, elle donne le pouvoir non l'agir ; or, le motif qui nous décide nous paraît si suffisant, que Leibnitz a pensé qu'il portait infailliblement à l'action, selon une nécessité morale ; pourquoi la grâce suffisante ne serait-elle pas vraiment suffisante ? (Cf. plus haut nº 61 *B*.)

Il est sûr que la grâce non efficace, telle que la concevaient les jansénistes, ne suffit pas, ils l'appelaient petite grâce. Selon Jansénius, en effet, le molinisme est la vérité pour l'état d'innocence ; avant le péché originel l'homme ne recevait que des grâces suffisantes, et il dépendait de sa seule volonté de les rendre efficaces. Mais depuis le péché originel, le libre arbitre blessé et corrompu ne peut plus faire le bien sans une grâce efficace. C'est uniquement à cause de cette infirmité de notre volonté que la grâce efficace est requise, selon Jansénius, et sans elle nous n'avons pas le pouvoir de faire le bien; elle donne non seulement l'agir, mais le pouvoir même. Si la délectation céleste est inférieure à la délectation terrestre, la balance penche nécessairement vers le mal ; l'homme avec les petites grâces reste *impuissant* à vaincre sa convoitise, comme l'aveugle est impuissant à voir la lumière du soleil. Le pouvoir de faire le bien n'est donné avec l'agir que par la grâce efficace.

Par contre la grâce suffisante, au sens moliniste, ne peut se concilier avec le principe de la causalité divine universelle, puisqu'il dépendrait seulement de nous de rendre cette grâce efficace par notre consentement. Notre volonté ne serait pas mue par Dieu à se déterminer. Le molinisme restreint en réalité l'action miséricordieuse de Dieu, puisque, selon lui, Dieu ne nous donnerait que des grâces suffisantes, laissant à notre libre choix de les rendre efficaces.

La grâce suffisante doit donc être admise au sens thomiste. Elle est vraiment *suffisante* dans son ordre, elle nous donne de pouvoir agir, bien que la grâce efficace soit requise dans un autre ordre, pour agir effectivement. Partout où il y a plusieurs causes qui concourent à un effet, n'avons-nous pas ce même fait de causes suffisantes dans leur ordre, mais n'aboutissant pas effectivement par elles seules. Le bien



qui nous attire est *suffisant* dans l'ordre de finalité. Nous disons couramment : la fleur *suffit* à produire le fruit, encore faut-il pour qu'il soit produit, qu'elle ne soit pas détruite par la grêle et qu'elle reçoive la lumière du soleil ; le pain *suffit* pour se nourrir, encore faut-il le digérer ; l'intelligence *suffit* à connaître les principales vérités naturelles, encore faut-il l'appliquer ; la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ *suffit* à sauver tous les hommes, encore faut-il que nous nous en laissions appliquer les mérites[1].

La grâce suffisante, disent les thomistes les plus rigides[2], suffit si bien, que si l'acte salutaire n'est pas produit, cela ne provient pas de l'insuffisance du secours divin, mais de la défaillance du libre arbitre, qui se suffit à lui-même pour défaillir. Une défaillance ne demande qu'une cause déficiente. Ainsi parle le Concile de Trente, sess. VI, c. XIII : « Deus nisi homines illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet *operans velle et perficere.* » Denz., 806.

La grâce suffisante au sens thomiste n'est donc pas inutile, stérile, ni à plus forte raison pernicieuse. Le bon grain confié à la terre n'est pas stérile, il portera son fruit, si l'appauvrissement de la terre ne s'y oppose pas. Ainsi la grâce suffisante est de soi très utile et devient accidentellement inutile, à cause de notre défaillance, dont elle n'est point cause. La grâce habituelle et toutes les vertus surnaturelles sont infiniment précieuses et souverainement utiles au salut, bien que la grâce actuelle efficace soit en outre requise pour que nous en fassions usage.

Dire que la grâce purement suffisante est pernicieuse, parce qu'elle rend l'homme responsable de son péché, c'est être conduit à soutenir que la raison elle-même est pernicieuse et qu'il vaudrait mieux en être privé, comme l'animal qui ne peut pas pécher.

De même que l'homme peut ne pas se rendre au motif

1. Ia IIæ, q. 109, a. 1. — IIIa, q. 61, a. 1 ad 3.
2. LEMOS, *Panoplia*, t. IV, lib. IV, p. 2, tr. III, c. II. ALVARES, *de Auxiliis*, l. XI, disp. 113, nº 10.

suffisant et raisonnable de se bien conduire, il peut résister à la grâce suffisante, et se priver ainsi de la grâce efficace, qui lui aurait été donnée sans cette résistance, et qui lui était offerte dans la grâce suffisante, comme l'acte est offert dans la puissance, le fruit dans la fleur.

On voit que ce grave problème de la suffisance du secours divin donné à tous les hommes, se résout par le principe général qui domine toute la doctrine thomiste : *la division de l'être en puissance et acte.* Tous les grands problèmes de l'être, de la connaissance, de l'action s'éclairent à la lumière de ce principe, qui est au cœur même de toute la philosophie d'Aristote, et de la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine[1].

Ceux qui ne maintiennent pas la distinction réelle de la puissance et de l'acte dans l'ordre de l'être entre l'essence créée et son existence, sont naturellement portés à ne pas la maintenir dans l'ordre d'opération, entre la puissance d'agir et l'action même, entre la grâce suffisante et la grâce efficace. Si au contraire la créature n'est pas son existence, elle ne peut pas non plus agir par elle seule. Elle est dépendante de Dieu et dans son être et dans son action.

On a dit que le thomiste doit abandonner sa doctrine,

1. Pour approfondir le problème de la *grâce suffisante* ou du *pouvoir prochain*, il faudrait pénétrer tout le sens de la notion aristotélicienne de *puissance*. On verrait que, au point de vue métaphysique, l'erreur des Jansénistes revient à celle des *Mégariques*, disciples de Parménide, réfutés par Aristote au début du livre IX de *la Métaphysique.* Ces derniers philosophes, qui étaient *déterministes*, soutenaient que *la puissance n'existe pas antérieurement à l'acte*, mais seulement avec l'acte. D'où il suivrait que l'architecte n'a la puissance de construire que lorsqu'il construit. De même les Jansénistes ont soutenu qu'*il n'y a pouvoir prochain de faire le bien que lorsqu'on le fait actuellement*. C'est la négation de la puissance, qu'affirme le sens commun et la raison philosophique.

Par contre, le molinisme se rapproche de l'*indéterminisme d'Héraclite*, qui niait la détermination, ou l'acte, et soutenait que tout était possible, sans se soucier des principes de contradiction et de causalité. Le molinisme affirme que la cause seconde passe de fait à l'acte, sans être mûe par la cause première, comme si l'acte n'était pas plus que la puissance, comme si la détermination pouvait sortir de l'indétermination.



lorsqu'il entre dans son oratoire[1]. C'est au contraire à ses moments d'insubordination et d'orgueil, qu'il oublie sa doctrine de la subordination des causes. Revenu de toute illusion, il doit se dire que par lui-même il n'est rien. L'apôtre Pierre, qui avait d'abord quelque confiance en ses propres forces, fit l'expérience de son infirmité, et il apprit à mettre toute sa confiance en la grâce de Dieu. Ce serait une grande illusion de penser que ce qu'*il y a de meilleur en nous et dans l'ordre du salut*, le bon usage de notre liberté et

1. P. DE REGNON, S. J., *Bannez et Molina*, p. 162 : « Convenez-en donc, si fermes thomistes que vous soyez dans l'enceinte de vos écoles, partout ailleurs, dans la chaire, au saint tribunal, dans votre oratoire, vous êtes avec nous, vous êtes, avec le peuple chrétien tout entier, d'humbles molinistes. »

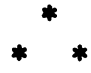
S. Augustin et S. Thomas, aux heures de prière profonde, auraient donc été eux aussi « d'humbles molinistes ». L'humilité ne consiste pas à diminuer la gloire de Dieu, ni son souverain domaine, mais à reconnaître notre néant devant Lui.

Un théologien habitué à déduire les conséquences pratiques des thèses les plus spéculatives a montré ce que serait la prière du moliniste, si sa piété et son humilité ne venaient pas corriger sa doctrine : « Domine, gratias ago tibi : quia cum stes ad ostium cordis mei, sicut ad ostium cordis aliorum hominum, quorum corda fortasse pulsas fortius quam cor meum : ego tamen, ego solus, absque te, aperio cor meum ut intres cum tua gratia ad me justificandum ; et cœteri homines nolentes aperire sunt injusti et raptores, *in negotio salutis meæ non totum est a te.* — Gratias ago tibi : quia cum jam sim justificatus, etiam meo solo arbitrio discerno me ab aliis hominibus justis, qui pulsati eadem tentatione qua ego, et eodem et æquali auxilio quo ego adjuti, et fosan majori, illi ceciderunt in tentationem, et ego stans nolui cadere. . . potui et volui perseverare in gratia justificante, et alii non perseveraverunt. Gratias ago tibi, quia propter hæc merita prævisa in me, me præ aliis elegisti et prædestinasti ad gloriam tuam. » P. DEL PRADO, *de Gratia et libero arbitrio*, Pars. IIIa, p. 149.

La prière, la prédication, la direction plus elles s'élèvent et se surnaturalisent, plus elles emploient les termes mêmes des deux grands docteurs de la grâce, S. Thomas et S. Augustin. Le moliniste aux heures de prière profonde oublie sa doctrine et dit avec l'Ecriture : « Miserere mei, Deus. Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis. Converte me, Domine, ad te, et convertar. » Il n'est aucun péché commis par un autre homme que nous ne puissions commettre à cause de notre propre défectibilité ; si nous sommes restés debout, si nous avons persévéré, c'est sans doute parce que nous avons travaillé et lutté, mais sans Dieu nous n'aurions rien fait, et lorsque, avec sa grâce et par sa grâce nous avons agi, nous devons dire encore en toute vérité : « Servi inutiles sumus. Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam ».

de la grâce, notre détermination libre *est exclusivement notre œuvre et ne vient pas de Dieu.* Comment S. Paul aurait-il pu dire : *Gratia Dei sum id quod sum*, c'est par la grâce de Dieu et non par mes faibles forces que je suis ce que je suis ? Comment toute âme chrétienne pourrait-elle dire sincèrement que par elle-même elle n'est rien ?

Cette âme, interrogée sur la conciliation de l'efficacité de la grâce et du libre-arbitre, souvent ne saura pas s'exprimer ; mais s'il lui arrive de répondre dans le sens moliniste, c'est qu'elle est inhabile à trouver les mots qui rendraient sa pensée la plus profonde. En vérité, à l'heure où il prie, le moliniste pense comme nous que c'est un vieux rêve absurde de croire que nous sommes ou pouvons quelque chose par nous-mêmes indépendamment de Dieu. Que dit la prière du publicain ? Par nous-mêmes, nous ne sommes rien ; si nous retranchons de nous-mêmes ce que nous avons reçu de Dieu et ce qu'il ne cesse de nous conserver, en rigueur de termes, sans métaphore aucune, il ne reste rien. Le rayon de soleil n'est lumineux que par la lumière que le soleil lui envoie ; laissé à lui-même, il retourne aux ténèbres. Ainsi par nous-mêmes nous retournons au néant. « Qu'avons-nous que nous n'ayons reçu ? » demande S. Paul. Comment notre détermination libre serait-elle exclusivement notre œuvre ? Comment dépendrait-il uniquement de nous que la grâce de Dieu soit rendue *efficace* ou stérile ? Par nous-mêmes, nous sommes moins que rien, car notre défectibilité nous porte à défaillir et le péché est inférieur au néant même, comme l'erreur à l'absence de considération : « Non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. » II *Cor.*, III, 5.



B. La motion divine et le péché. — Admise la suffisance de la grâce donnée à tous, une dernière difficulté subsiste : comment prétendre que Dieu *puisse mouvoir à l'acte même du péché*, considéré dans sa réalité physique ? Ne serait-il

pas cause du péché et que deviendrait la sainteté divine ?

Dieu, qui aime par-dessus tout sa divine bonté, ne peut en aucune façon vouloir le péché qui nous détourne du Souverain Bien. Le pécheur peut vouloir le péché pour la délectation qu'il y trouve ; Dieu ne peut en aucune manière vouloir que nous nous détournions de Lui. Il ne veut même pas le mal physique ou le mal de la peine en lui-même, mais seulement d'une façon accidentelle, comme conséquence d'un bien préférable à celui dont le mal physique est la privation ; Il veut accidentellement la mort de l'antilope pour la vie du lion, et la peine infligée au pécheur pour la correction salutaire ou pour la manifestation de la justice. Quant au mal du péché, Il ne peut le vouloir en aucune façon ; mais seulement Il le permet, car il est naturel que ce qui est défectible défaille quelquefois. Dieu n'est pas tenu de remédier à cette défaillance, Il la permet au contraire en vue de la manifestation de sa Miséricorde et de sa Justice (Ia, q. 19, a. 9. — q. 23, a. 3 — et Ia IIæ, q. 79, a. 1).

Il n'en est pas moins vrai, comme le dit S. Thomas Ia IIæ, q. 79, a. 2 que « l'acte du péché est de l'être et une action ; à ce double titre il est causé par Dieu. Tout être quel qu'il soit dérive en effet du Premier être. Et toute action procède d'un être en acte, qui ne peut être réduit à l'acte que par Dieu, qui par essence est Acte pur. Dieu est donc cause de toute action en tant qu'elle est une action. — Mais le péché désigne un être et une action accompagnée d'une défaillance. Cette défaillance provient de la cause créée défectible, c'est-à-dire du libre-arbitre en tant qu'il manque à l'ordre du premier agent ou de Dieu. Cette défaillance n'est donc nullement attribuable à Dieu, mais à nous, comme le défaut de la claudication provient de la malformation de la jambe et non de l'énergie vitale, qui est cause de tout ce qu'il y a de mouvement dans la claudication. Ainsi Dieu est cause de l'*action* du péché, mais il n'est pas cause du *péché*, car ce n'est pas de Lui qu'il dépend

que cet acte s'accompagne d'une défaillance. » S. Augustin parle de même dans la *Cité de Dieu*, l. XII, c. VII[1].

S. Thomas s'objecte : mais il y a des actes essentiellement mauvais, comme le blasphème, la haine de Dieu ; et l'on ne peut être cause de leur être physique sans être cause de leur difformité morale.

Le saint docteur répond : « Ces actes ne sont pas spécifiés par la privation qui constitue le mal moral, mais par l'objet qui s'accompagne de cette privation. » *Ibid.* ad 3m. Dans le *de Malo*, q. 3, a. 2 ad 2m il ajoute : « La difformité du péché dérive de la spécification de cet acte non point en tant qu'acte physique, et ainsi il est causé par Dieu, mais en tant qu'acte moral, aussi provient-elle seulement du libre-arbitre. » L'énergie physique ou intellectuelle qui se dépense dans l'acte du péché n'est pas elle-même mauvaise.

Mais, insiste le molinisme, comment Dieu peut-il mouvoir à cet acte déterminé plutôt qu'à tel autre, sans être cause de sa malice.

Si Dieu seul agissait, comme lorsqu'il donne la grâce opérante qui produit le premier mouvement de la volonté[2], l'objection serait insoluble[3] ; mais ici il meut la volonté à se déterminer elle-même, et c'est dans cette détermination que se produit la défaillance. Pour le mieux entendre, il faut se rappeler que la motion divine porte d'abord la volonté vers son objet adéquat, le bien universel, et ensuite seulement vers un objet inadéquat, tel bien particulier. Sous le premier aspect, la motion divine constitue le *mode libre* de l'acte, elle s'exerce intérieurement sur le fond même de

1. « Nemo quærat efficientem causam malæ volontatis ; non enim est *efficiens* sed *deficiens* ; quia nec illa *effectio* est sed *defectio*. »

2. Cf. S. Thomas Ia IIæ q. 111, a. 2 : « In illo effectu in quo *mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens*, operatio Deo attribuitur ; et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu, in quo *mens nostra et movet et movetur*, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. »

3. C'est ainsi que S. Thomas enseigne que le démon n'a pu pécher dès le premier instant de sa création, car son premier acte venait de Dieu et il ne se déterminait pas encore lui-même sous la motion divine. Ia q. 63, a. 5.



la volonté, prise dans toute son amplitude, et la porte en un sens vers tout le bien hiérarchisé, y compris la grâce efficace offerte. Et c'est seulement après une *inconsidération volontaire* du devoir[1], que notre volonté par sa défaillance se trouve inclinée vers tel bien apparent contraire à la loi de Dieu et que Dieu la meut à l'acte physique du péché.

Cette inconsidération volontaire précède l'élection coupable selon une priorité de nature, sinon de temps. La volonté, naturellement inclinée au bien et non au mal, ne se porte point et n'est point portée d'abord vers le mal, elle n'incline vers un bien apparent qu'après s'être détournée des biens véritables. Lors donc que Dieu la meut à l'acte physique du péché, elle a déjà virtuellement refusé la grâce offerte[2].

C'est ce qu'expliquent les thomistes à propos surtout du péché de l'ange, qu'aucune autre faute ne précédait[3].

1. S. Thomas, Ia q. 63. a 1 ad. 4, étudie comment peut se produire un premier péché qu'aucune mauvaise inclination ne précède, c'est le cas du péché de l'ange. Il répond : Ce péché suppose seulement la non considération de ce qui doit être considéré. « Hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam sed *absentiam solum considerationis eorum, quæ considerari debent*. Et hoc modo Angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinæ voluntatis. »

2. BILLUART, *de Angelis*, diss. V. a 1, résume ainsi l'enseignement général des thomistes : « Ista inconsideratio est pars peccati. Peccat enim creatura intellectualis *inchoative*, dum non considerat quæ potest et debet considerare ; *consummative*, dum, intellectu non considerante, voluntas se applicat ad opus. Est autem hæc inconsideratio *interpretative voluntaria*, quatenus, dum, intellectu proponente objectum sine debita attentione ad regulam, voluntas se applicat ad agendum, convincitur velle saltem interpretative istam inconsiderationem. Et sic est unum peccatum integratum ex illa inconsideratione indirecte et interpretative volontaria, et ex mala electione expresse et directe voluntaria ; sicut universaliter unum est peccatum integratum ex defectu rationis in dirigendo, et defectu voluntatis in eligendo. » Volontaire interprétatif ou indirect signifie ici *volontaire virtuel*, comme le dit Billuart un peu plus loin, diss. V, a. 3, dico 4°.

3. Cf. in Iam q. 63, a. 1 et 5. CAJETAN, BANNES, JEAN DE SAINT-THOMAS, SALMANTICENSES, GONET, BILLUART. — Voir ces mêmes commentateurs in Iam IIæ, q. 79, a. 1 et 2. *Utrum Deus sit causa peccati*. — *Utrum actus peccati sit a Deo* ; et *de Malo*, q. 3, a. 1 et 2. Voir surtout JEAN DE SAIMT-THOMAS in Iam q. 19, disp. V à 6. *Solvitur argumentum ex influxu Dei in materiale peccati*, n° 65-70. — et BILLUART, *de Deo* diss. V, a. 5.



Ils remarquent que deux motions sont requises pour tout acte de volonté. : l'une objective qui présente un objet, l'autre subjective qui porte la volonté vers cet objet. Pour l'acte bon ces deux motions viennent de Dieu. Pour l'acte mauvais, la motion objective qui propose un bien apparent mélangé de mal, n'est pas de Dieu en ce qu'elle a de défectueux, elle vient soit d'un mauvais conseiller, soit de notre propre convoitise. Cette motion objective et défectueuse posée, il se produit dans l'âme qui va pécher une inconsidération volontaire du devoir, et alors seulement commence l'influx divin qui est cause de la réalité physique de l'acte peccamineux et non point de sa malice[1].

La motion divine ne surprend donc pas l'homme innocent, qui se trouverait en équilibre entre le bien et le mal, pour le porter au mal ; Dieu ne détermine jamais à l'acte matériel du péché que si la créature s'est déjà déterminée à ce qu'il y a de formel dans le péché[2]. Il meut les volontés selon leur disposition ; par suite, Il ne meut à l'acte physique du péché que la volonté déjà mal disposée et qui demande pour ainsi dire à être mue de la sorte.

1. Jean de Saint-Thomas, in Iam, q. 19, disp. V, a. 6 nº 67 : « Propositio objecti et motio moralis ad actum peccati, quia est defectuosa et defectui annexa, incipit a causa deficiente... quanquam id quod entitatis est in tali motione et propositione, totum ex Deo sit, sed condistinguimus modum moralis motionis a causatione entitatis, ut entitas est. *Supposita tali motione morali, orta ex inconsideratione* et defectu, incipit causalitas et influxus Dei in ipsam voluntatem, ad id quod entitatis est in illo actu, et ad id quod *effectivum* est, non quod *defectivum*, eo quod Deus operatur ut prima causa, et primum ens, et sic, quidquid operatur, est sub **ratione entis et effectus, non sub** ratione deficientis, quia in quantum deficit ens non est. » Comment la volonté passe-t-elle d'une première complaisance déjà coupable à l'élection mauvaise, Saint Thomas l'explique Ia IIæ, q. 77, a. 2, c. et ad 4.

2. Billuart, *de Deo*, diss. VIII, a. 5, ad obj. 3am : « Deus unquam determinat ad materiale peccati, nisi creatura se prius quodam modo determinaverit ad formale. Quia Deus, ut provisor universalis, movet unumquemque secundum ejus exigentiam et dispositionem, consequenter non movet ad actionem malam nisi voluntatem ex se male dispositam et sic moveri exigentem. »

Calvin est conduit au contraire par ses principes à faire de Dieu l'auteur du péché, parce que selon lui la motion divine est nécessitante, au lieu de produire en nous et avec nous le mode libre de notre acte.



Pensons à un péché où la responsabilité est bien en relief, à un péché de malice, comme celui de Judas. Celui-ci s'y dispose et s'y complaît d'avance. Le Seigneur lui dit ensuite : « Ce que tu fais, fais-le vite. Quod facis fac citius » (Joan., XIII, 27). Le Seigneur n'ordonne, ni ne conseille, il permet l'accomplissement du crime prémédité[1], encore faut-il qu'il permette ce mal en le réprouvant. Avant de pécher, le pécheur, lui, refuse la lumière et la grâce qui lui vient de Dieu ; « dixerunt Deo : recede a nobis et scientiam viarum tuarum nolumus. Ils dirent à Dieu : éloigne-toi de nous, nous ne voulons pas connaître tes voies. » *Job*, XXI, 19. « Ipsi fuerunt rebelles luminis. Ils furent ennemis de la lumière. » *Job*, XXIV, 13. Il est dit aussi du pécheur dans les Psaumes : « Noluit intelligere ut bene ageret » (Ps. 35, 4).

*
* *

Conclusion. — Telle est la solution des principales difficultés que présente la doctrine de S. Thomas. Si l'obscurité du mystère subsiste, tout porte à penser qu'il n'y a point là de contradiction, car c'est par une méthode rigoureuse que S. Thomas a procédé du connu à l'inconnu.

1° Il est parti des vérités fondamentales de l'ordre d'invention, les principes premiers de la raison et de l'être : principe d'identité ou de contradiction, principe de causalité ; tout ce qui passe de la puissance à l'acte est mû par un être en acte, et avant tout par l'Acte pur. C'est le principe sur lequel reposent les preuves de l'existence de Dieu. Comment la liberté humaine serait-elle une exception à cette loi fondamentale de l'être et de l'agir ?

2° Dans l'ordre des raisons suprêmes des choses (in via judicii), S. Thomas part de cette vérité suprême : Dieu seul est son être et son action. D'où se déduisent les exigences foncières de la nature divine, notamment le principe de

1. Cf. S. THOMAS *in Evang. Joan.*, c. XIII, leç. 5.



l'universelle causalité de l'agent premier. Comment la détermination de la liberté humaine serait-elle une exception à ce principe ?

3° Enfin du point de vue surnaturel de la foi, comme théologien, S. Thomas part de ce premier principe révélé : Dieu est cause première de notre salut. « Sans moi vous ne pouvez rien faire », dit le Seigneur, Joan, xv, 5. D'où la nécessité de la prière, qui implore le secours de Celui qui convertit les volontés, et sans la grâce duquel elles ne se convertissent pas.

Comme le remarquait un théologien regretté[1] : « L'Église dans sa liturgie, les saints, les auteurs mystiques, toutes les âmes chrétiennes ne demandent pas seulement d'être éclairées sur leurs devoirs par les illustrations de l'intelligence, d'être excitées par les bonnes impressions et impulsions de la volonté : ce qui les inquiète plus que tout le reste, c'est la fragilité, l'inconstance, le caprice, l'inertie de leur propre libre-arbitre, et elles prient Dieu d'assurer et de diriger leur vouloir. Peut-on croire que S. Paul attendait l'issue de la lutte d'une détermination provenant de sa seule volonté libre lorsqu'il prononçait ces audacieuses paroles (*Rom.*, VIII, 35). « *Qui nous séparera de l'amour du Christ* ? Sera-ce la tribulation ou l'angoisse, ou la persécution ou la faim, ou la nudité, ou le péril ou l'épée... Mais dans toutes ces épreuves nous sommes plus que vainqueurs (*superamus*) par celui qui nous a aimés. Car j'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés... ni aucune créature ne *pourra* nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur » et celles-ci (II *Cor.*, XII, 9) : « Le Seigneur m'a dit : *Ma grâce te suffit, car c'est dans la faiblesse que ma puissance se montre tout entière.* Je préfère donc me glorifier de mes faiblesses, afin que la puissance du Christ habite en moi... Car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort. » Certes, il n'ignorait pas qu'il pouvait perdre cette grâce, lui résister et par la même la

1. P. GUILLERMIN, O. P. *Revue Thomiste*, 1902, p. 75 « *De la grâce suffisante* ».



rendre vaine. Mais quand il énumérait les merveilleux résultats qu'il en espérait avec tant d'assurance, il ne supposait certainement pas que leur réalisation positive dépendît finalement de sa propre volonté, qui devrait, par elle-même et non par l'efficace de la grâce, décider de tout[1]. »

Tels sont les premiers principes rationnels et révélés à la lumière desquels S. Thomas examine la question des rapports de Dieu et de l'agir humain. La solution qu'il en donne conserve et doit conserver des obscurités, mais rien ne permet de dire qu'elle implique contradiction, puisqu'elle est née des principes mêmes et que par ces principes la synthèse thomiste a fait ses preuves sur tous les points du savoir théologique.

Le molinisme n'est pas une synthèse générale, il n'a pas de philosophie; ce n'est pas non plus à vrai dire un système théologique, mais seulement une opinion dans une controverse particulière[2] ; et c'est d'une manière tout opposée à la doctrine de S. Thomas qu'il se développe. Loin de partir des principes nécessaires et universels, pour aller *du connu à l'inconnu*, il part d'une difficulté à résoudre : comment concilier la Prescience et la liberté humaine. Et sa solution repose tout entière sur une définition de la liberté humaine qui ne peut s'établir ni par l'expérience, ni *a priori*, et qui n'est autre qu'une *pétition de principe*. Elle doit le conduire ensuite à nier l'absolue universalité et nécessité des pre-

1. BILLUART remarque à ce sujet (*de Deo*, diss. VIII, a. 5 in fine): « Hæ duæ quæstiones : an gratia per se efficax in ordine salutis debeat explicari per *prædeterminationem physicam*, an *hæc prædeterminatio debeat extendi* ad actus naturales et *ad materiale peccati*, sunt *mere philosophicæ* et incidentes ad dogma capitale gratiæ per se efficacis. . . At *gratiam per se efficacem* independenter a consensu creaturæ et scientia media, propugnamus tanquam *dogma theologicum cum principiis fidei connexum et proxime definibile*. Et ita nobiscum omnes ferme scholæ, excepta Moliana. Amant tamen et conantur adversarii hanc duplicem quæstionem philosophicam confundere cum dogmate gratiæ efficacis, ut inferant per illued Deum auctorem peccati fieri, sic que ipsum apud plebeios et mulierculas odiosum reddant. »

2. Cf. GARDEIL O. P., *Le Donné révélé et la science théologique* (Les systèmes théologiques) p. 274.



miers principes de la raison et de la théologie, sans parvenir d'ailleurs à sauvegarder la liberté, que ruine le déterminisme des circonstances impliqué dans la science moyenne (Cf. plus haut, n° 49, *b*).

« Certes, écrit le théologien que nous citions à l'instant[1], la raison philosophique ne doit méconnaître aucune des multiples divergences, aucune des inégalités qui distinguent les degrés indéfinis de l'être créé. Mais elle a un invincible besoin de tout ramener à l'unité, de tout retrouver, de tout synthétiser, de tout unifier dans un premier principe infiniment simple autant qu'infiniment compréhensif. Or, c'est contre cet indestructible instinct de notre raison que va le molinisme. Il introduit dans les rapports de Dieu avec le monde une sorte de dualisme transcendantal que rien ne justifie... Les molinistes affirment qu'il est de l'essence de l'acte libre que sa cause immédiate, la volonté créée, ne dépende quant à la détermination de son choix d'aucune influence supérieure. C'est là une affirmation qui, selon nous, repose sur une *pétition de principe*, et nous protestons contre elle précisément au nom de la suréminence universelle et transcendantale de la causalité divine. »

Comment maintenir enfin que Dieu, comme la foi nous l'enseigne, est cause première de notre salut, s'Il produit seulement en nous de bons mouvements, de bonnes aspirations ? « Ce n'est pas celui qui a de bonnes aspirations qui entrera dans le royaume des cieux, mais celui qui fait, par un acte libre, la volonté du Père céleste. » Comment Dieu reste-t-il cause première de notre salut, « s'il n'intervient que dans une partie et non la plus importante de l'œuvre..., s'il reste étranger à la détermination du libre arbitre, en laquelle est consommée et condensée toute l'œuvre du salut[2]. » La conversion de S. Paul, celle de Madeleine, celle du bon larron, toute vraie conversion est avant tout l'œuvre de Dieu dans l'âme qu'Il attire à Lui.

Notre foi, notre raison et notre cœur réclament que Dieu

1. P. Guillermin, O. P. *Revue Thomiste*, 1902, p. 75.
2. P. Guillermin, *ibid.*, p. 71.

l'auteur de tout bien qui a commencé l'œuvre de notre sanctification, l'achève lui-même. « *Qui incepit ipse perficiat* (Cf. *Phil.*, I, 6). « Deus, nisi homines illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere », dit le Concile de Trente, Denz., 806.

La Sainte Écriture ne cesse de le chanter : Salus autem justorum a Domino. Ps. 36, 39. — Gratia Dei sum id quod sum. I *Cor.*, XV, 10. — Gratia Dei vita æterna, *Rom.*, VI, 23. — Quoniam ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia, *Rom.*, XI 36. — Quid habes, quod non accepisti, I *Cor.*, IV. 7 — Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei, *Rom.*, IX, 16. — Operatur in nobis velle et perficere, *Phil.*, II, 13. — Operatur omnia in omnibus, I *Cor.*, XII, 6. — In ipso enim vivimus, movemur et sumus. » *Act.*, XVII, 28.

Le Concile d'Orange insiste sur ces textes[1]. Et le Concile de Trente ne définit-il pas que la grâce de la persévérance finale est un don gratuit comme la prédestination[2]. Pourquoi tel pécheur se convertit-il quelques instants avant de mourir, tandis que tel autre est surpris par la mort dans son péché ?

Comment cette doctrine de foi, telle que l'interprète S. Thomas, nous porterait-elle au quiétisme, comme on l'a parfois prétendu ?

1. « Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo. Nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstat, ut faciat homo. » Denzinger, 193.

2. « Si quis dixerit, hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero prædestinatorum a. s. » Denz. 825 et 805.

« Si quis magnum illud usque in finem *perseverantiæ donum* se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit a. s. e» Denz. 826 et 806. — Voir aussi sur la motion divine le *Catéchisme du Concile de Trente* Ire partie, ch. I, 1er article § 6. Providence : « Et non seulement Dieu, par sa Providence, soutient et gouverne toute la création ; mais c'est lui qui en réalité communique le mouvement et l'action à tout ce qui se meut et à tout ce qui agit ; et de telle sorte qu'il prévient, sans l'empêcher, l'influence des causes secondes. C'est une vertu cachée, mais qui s'étend à tout, et comme dit le Sage, *qui agit fortement depuis une extrémité jusqu'à l'autre et qui dispose de tout avec la douceur convenable.* (*Sag.*, VIII, 1.) Ce qui fait dire à l'Apôtre en prêchant aux Athéniens le Dieu qu'ils adoraient sans le connaître : *Il n'est pas éloigné de chacun de nous* ; *c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être.* » *Act.*, XVII, 28.



Elle nous invite certes à ne pas nous agiter, à être recueillis et attentifs au travail de la grâce en nous, mais elle ne nous dispense point de l'effort, sous la grâce qui nous est donnée pour lutter et pour vaincre. Dieu nous meut, dit souvent S. Augustin, non pas pour que nous ne fassions rien, mais précisément pour que nous agissions. Et souvent, *si nous exigeons trop peu de nous-mêmes*, *c'est que nous ne comptons pas assez sur la grâce* que Dieu a promise et veut nous donner ; *si le niveau de notre vie spirituelle baisse* et si nous nous contentons d'une vie toute humaine, *c'est que nous croyons être seuls à agir*, *nous oublions que Dieu est en nous et avec nous*. — On dit parfois que la doctrine de S. Thomas ne saurait être prêchée ; au contraire, plus la prédication s'élève, plus elle se rapproche des termes mêmes employés par le saint docteur, après S. Augustin et S. Paul.

Le molinisme reproche au thomisme d'être une doctrine dure, qui amoindrit en nous l'espérance.

« Ce n'est pas, comme certains se l'imaginent, que lui-même ouvre plus abondantes les sources de la Miséricorde et de la grâce divines et qu'il nous propose une grâce plus agissante. C'est au contraire, parce qu'il demande moins du côté de Dieu, qu'il laisse davantage à la part de l'homme. Quand Dieu a concouru à susciter en notre âme les connaissances et les impulsions indélibérées, il a fini sa tâche. A l'homme maintenant d'achever l'œuvre, en ajoutant son consentement, comme aussi, en ne l'ajoutant point, de rendre la grâce vaine et stérile[1] ».

Le Thomisme loin de confier notre salut à la fragilité humaine, le remet entre les mains de Dieu *sauveur*. Bien loin de s'opposer à la vertu d'espérance, il nous porte à mettre toute notre confiance en Dieu et non pas en nous. *Le motif formel de l'espérance*, *vertu théologale*, *est le secours même de Dieu*, (*Deus auxilians*) *et non la force de notre volonté*[2]. Ne faudrait-il pas *désespérer* d'atteindre notre fin surnaturelle,

1. P. Guillermin, *ibid.*, p. 67.
2. IIa IIæ, q. 17, a. 4 et 5.



si c'etait en nos propres forces que nous devionsnous confier[1] ? Bien que nous ne soyons pas certains[2] que Dieu daignera nous relever toujours de nos fautes, et nous donner la grâce de la persévérance finale ; nous sommes encore beaucoup moins certains de notre propre volonté qui trop souvent se désintéresse des biens véritables pour courir vers les biens apparents. La rectitude des voies de Dieu est autrement sûre que celle de notre propre cœur.

Au moment de grandes difficultés, faisons cette expérience, disons-nous : je dois prier, veiller à ne pas tomber, et Dieu, à son heure, me donnera sa grâce souverainement efficace et infailliblement j'agirai. Notre espérance sera affermie.

Que doit faire le prêtre qui ne parvient pas à ramener au bien un pécheur qui va mourir ? S'il est persuadé que Dieu est maître de cette volonté coupable, avant tout *il priera*[3]. Si au contraire, il se figure que Dieu n'a prise sur cette vo-

1. Notre-Seigneur, dit S. Luc, xviii, 1, « adressa encore une parabole à ses disciples pour montrer qu'*il faut prier toujours* et sans se lasser. . . Il dit encore cette parabole en vue de quelques gens persuadés de leur propre justice, et pleins de mépris pour les autres hommes : Deux hommes montèrent au temple pour prier ; l'un était pharisien, l'autre publicain. Le pharisien, debout, priait ainsi en lui-même : « O Dieu, je vous rends grâces de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, qui sont voleurs, injustes et adultères, ni encore comme ce publicain. Je jeûne deux fois la semaine ; je paie la dîme de tous mes revenus. Le publicain se tenant à distance, ne voulait pas même lever les yeux au ciel, mais il frappait sa poitrine en disant : O Dieu, ayez pitié de moi qui suis un pécheur! Je vous le dis, celui-ci descendit justifié dans sa maison, plutôt que celui-là ; car quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé. » — Cf. Bossuet, *Elévations*, 18e semaine, 15e él. le mystère de la grâce.

S. Augustin, *Sermon CXV*, cap. iii, remarque au sujet de cette parabole, contre les Pélagiens : « Videant nunc, audiant ista nescio qui impie garrientes, et de suis viribus præsumentes, audiant qui dicunt : Deus me hominem fecit, justum ipse me facio. »

2. La *certitude de l'espérance* ne doit pas être confondue avec *celle de la foi*. Le Concile de Trente l'enseigne contre les protestants : « Si quis magnum illud usque in finem *perseverantiæ donum* se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, a.s. » Denzinger 826 et 806.

Voir sur la certitude de l'espérance IIa IIae q. 18, a. 4.

3. La prière n'a pas pour but de changer les dispositions providentielles. Au contraire, de toute éternité Dieu veut que nous priions, pour que nous obtenions la grâce qu'il a décidé de nous donner. IIa IIæ, 83, 2.



lonté que du dehors, par les circonstances, par les bonnes pensées, bonnes inspirations, bons mouvements, qui restent extérieurs au consentement salutaire, ne s'attardera-t-il pas trop lui-même à des moyens superficiels, aura-t-il dans sa prière cette sainte hardiesse que nous admirons chez les saints ?

L'Écriture nous enseigne à mettre toute notre confiance non pas en nous, mais en Dieu : « Miserere mei Domine, secundum magnam misericordiam tuam » Ps. 50. — « In manus tuas Domine, commendo spiritum meum ». Ps. 39-6. — « Cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis. » Ps. 50, 12. — « Converte me Domine ad te et convertar ». Jerem. 31, 18 — Thren. 5, 21.

*
* *

Il importe en terminant de rattacher la solution des antinomies relatives à la liberté, à celle de l'antinomie fondamentale que nous examinions plus haut (nº 54 et 57).

Le mystère du salut se ramène à celui de la conciliation en Dieu de la Miséricorde et de la Justice. S. Augustin dans le *de Correptione et gratia* c. 5, 6, 11, dit à plusieurs reprises : c'est par miséricorde que Dieu donne aux uns la grâce efficace de la persévérance finale, qui les sauve ; c'est par justice qu'il la refuse aux autres à cause de leurs défaillances coupables et réitérées, qu'Il permet pour des raisons très hautes dont sa Sagesse reste juge. — Les prédestinés n'en doivent pas moins, à l'exemple du Crucifié et par sa vertu, payer leur dette à la Justice ; les autres sont aussi l'objet de la Miséricorde, puisqu'ils reçoivent d'elle les grâces nécessaires et surabondantes que leurs défaillances réitérées rendent finalement stériles. Les moins favorisés reçoivent la grâce suffisante pour prier, et s'ils n'y résistaient pas, ils arriveraient de grâce en grâce à la justification.

Ce mystère du salut se ramène donc à celui de la conciliation en Dieu de la Miséricorde et de la Justice. Nous avons



vu plus haut que ces deux attributs s'identifient dans l'Amour divin et que cette identification bien loin de les détruire, les renforce et leur permet d'exister à l'état pur, dégagés de toute imperfection[1]. C'est par la Bonté divine que S. Thomas éclaire le mystère de la prédestination. Le Souverain Bien a deux aspects subordonnés qui demandent à être manifestés : il est avant tout essentiellement communicatif, diffusif de soi, c'est le principe de la Miséricorde ; mais il a aussi un droit absolu à être aimé par-dessus tout, c'est le principe de la Justice vengeresse, qui proclame contre ceux qui le nient ce droit suprême et imprescriptible, principe de tout devoir. « C'est la bonté divine, dit S. Thomas[2], qui rend compte de la prédestination des uns et de la réprobation des autres. C'est afin que cette divine bonté soit reproduite en tout ce qui existe que Dieu a tout créé. Mais il est nécessaire que cet attribut divin, qui est *un* et *simple* en lui-même, soit représenté de manières *différentes* dans les créatures, parce que ce qui est créé ne peut s'élever à la simplicité divine. Aussi la perfection de l'univers requiert-elle divers degrés, une hiérarchie, certaines créatures doivent être au rang le plus élevé et d'autres au rang le plus inférieur. Pour conserver dans le monde cette diversité et cette gradation Dieu a permis certains maux, afin de fournir à un grand nombre de choses excellentes l'occasion de se produire. — Et si maintenant on compare le genre humain tout entier à l'ensemble de l'univers, on est amené à dire que Dieu a voulu qu'il y eût parmi les hommes des prédestinés, pour représenter sa bonté qui éclate alors par la miséricorde de son pardon, et aussi des réprouvés pour manifester sa justice par le châtiment qu'il leur inflige. C'est le motif pour lequel Dieu élit les uns et réprouve les autres. Cette raison est donnée par S. Paul quand il écrit *ad Rom.*, IX, 22 : « Dieu voulant manifester sa colère, (c'est-à-dire sa justice vengeresse) et faire reconnaître sa puissance, a supporté (c'est-à-dire permis) avec une grande patience des vases de

1. N° 51 fin et 57, 5.
2. Ia, q. 25, a. 5 ad 3m.



colère préparés pour la perdition, afin de faire paraître avec plus d'éclat les richesses de sa gloire sur les vases de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire. »

Ainsi parle S. Thomas après S. Paul. Pour les bien entendre, il faut se dire que le méchant se suffit à lui-même pour pécher et persévérer dans son crime. C'est Dieu qui anime les saints, ce n'est pas Lui, évidemment, qui pousse les persécuteurs à s'acharner contre le Christ et son Église. Leur malice très volontaire, parfois raffinée, ne vient que d'eux-mêmes. Dieu se contente de la permettre en la condamnant ; elle contribuera à la manifestation de sa justice et par conséquent de sa Bonté.

Telle est l'ultime réponse au problème du mal. Loin de s'opposer à l'existence de Dieu, elle la suppose, elle se fonde sur les deux aspects fondamentaux du Souverain Bien. Mais il faut le dire, elle n'est accessible qu'aux parfaits, comme le dit S. Paul (I *ad Cor.*), (6 à 14) : « Il est une sagesse que nous prêchons parmi les parfaits, sagesse qui n'est pas celle de ce siècle, ni des princes de ce siècle, dont le règne va finir. Nous prêchons une sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée, que Dieu avant les siècles, avait destinée pour notre glorification... Mais l'homme naturel ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître, parce que c'est par l'Esprit qu'on en juge. »

Lorsque ici-bas le méchant semble triompher, qu'on médidite cette doctrine du salut avec la simplicité et la pureté du cœur, après avoir prié ; alors comme dit Pascal, à propos de la Passion, « on la trouvera si grande, qu'on n'aura pas sujet de se scandaliser d'une bassesse qui n'y est pas. Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles, comme s'il n'y en avait pas de spirituelles ; et d'autres qui n'admirent que les spirituelles, comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la Sagesse » (*Pensées*).

Beaucoup d'ombres subsistent pour nous, parce que nous ignorons le mode intime selon lequel s'identifient, dans l'Amour divin, Miséricorde et Justice. Comme notre con-



naissance reste nécessairement morcelée, la Justice nous paraît trop raide et la Miséricorde arbitraire. Mystère profond qui ajoute à l'obscurité transcendante de l'être divin, celle de la liberté, et de ses prédilections les plus cachées. Ici nos notions analogiques sont particulièrement déficientes, elles sont trop déterminées ; plus elles déterminent la première notion d'être, moins elles nous manifestent la plénitude de l'être divin (Ia, q. 13, a. 11). En réalité Miséricorde et Justice ne s'exercent jamais séparément ; les grâces les plus hautes s'accompagnent des exigences divines les plus grandes comme on le voit dans la vie du Christ et des Saints ; et d'autre part les peines sont toujours adoucies par la Miséricorde. (Ia, q. 21, a. 4.)

Il reste que l'amour divin ne peut être l'amour du Souverain Bien, sans être en même temps une sainte haine du mal. De grands contemplatifs, comme Ste Angèle de Foligno, ont entrevu dès ici-bas, l'intime conciliation qui nous échappe. Élevée à un état d'oraison supérieur à tous ceux qu'elle avait connus, la sainte arriva à une telle connaissance de la Justice de Dieu et de la rectitude de ses jugements qu'elle écrivit : « J'aime tous les biens et les maux, les bienfaits et les forfaits. *Rien ne rompt pour moi l'harmonie.* Je suis dans une grande paix, dans une grande vénération des jugements divins... Je ne vois pas mieux la bonté de Dieu dans un saint ou dans tous les saints, que dans un damné ou dans tous les damnés. Mais cet abîme ne me fut montré qu'une fois : le souvenir et la joie qu'il m'a laissés sont éternels... L'âme qui descendue dans l'abîme, a jeté un coup d'œil sur les justices de Dieu, regardera désormais toutes les créatures comme les servantes de sa gloire[1]. »

S. Thomas dit de même : dans le châtiment des damnés apparaîtra l'ordre de la Justice divine, et le droit absolu de la souveraine bonté, à être aimée par-dessus tout[2].

1. *Le livre des visions et des instructions de la Bienheureuse Angèle de Foligno* Ire p. c. XXIV. Traduction Hello.

2. *Supplément de la Somme*, q. 94, a. 3, et *Quodlibet* VIII, q. 7, a. 1.



« Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus æmulatio. »*Cantique des Cantiques*, c. VIII. — L'amour est fort comme la mort, sa sainte haine du mal est inflexible comme l'enfer, ses ardeurs sont des ardeurs de feu, une flamme de Jéhovah. Des torrents d'iniquités ne sauraient éteindre l'amour. C'est lui qui aura toujours le dernier mot.

CHAPITRE V

L'INEFFABILITÉ DE DIEU ET L'ABSURDITÉ DE L'INCONNAISSABLE

Conclusion et Confirmation.

66° L'ineffabilité de Dieu. — (Elle provient de sa simplicité absolue, qui est une harmonie éminente de toutes les perfections, à la fois sainteté et beauté suprême.

La solution des antinomies nous conduit à parler, par manière de conclusion de l'Ineffabilité de Dieu, et à indiquer les conséquences théoriques et pratiques de l'identification en Dieu des perfections absolues. Nous comparerons ensuite, comme contre épreuve, l'ineffabilité du vrai Dieu et l'absurdité de l'Inconnaissable, qui est à la fois le terme et le principe des grandes erreurs de notre temps.

L'unité des notions premières communes à Dieu et au créé n'étant, avons-nous dit (n° 56), qu'une unité de proportionnalité, les perfections qu'elles expriment peuvent être formellement en Dieu et s'identifier en Lui. Par là on maintient à la fois d'une part la cognoscibilité de Dieu, et de l'autre sa transcendance et son ineffabilité, qui résulte de sa simplicité absolue.

L'essence divine apparaît ainsi comme la plus haute réalisation du principe d'identité ou de non-contradiction, qui est la loi fondamentale de la pensée. Si notre pensée a une valeur objective, (si elle est pensée de quelque chose et



non pas du néant), sa loi suprême doit être aussi la loi suprême de l'être ; par suite, la réalité première, principe de tout, ne saurait être ce monde composé et changeant, elle doit être en tout et pour tout identique à elle-même, il faut de toute nécessité qu'elle soit à l'être ou à l'existence comme A est A. Ce n'est pas là l'argument ontologique, qui passe d'une façon illégitime de l'idée abstraite et analogique de Dieu à son existence ; c'est en raccourci l'argument par la contingence, car la contingence du monde se manifeste par l'opposition que présente son perpétuel *changement*[1], et sa *composition*[2] avec le principe d'*identité*, loi suprême de notre pensée.

Et pour que l'identité divine soit riche dans son éminence de toutes les perfections absolues participées par les créatures, il faut que sous la raison formelle de Déité s'identifient l'être, la pensée et l'amour. *La Déité est ainsi supérieure à l'être* (*super-être*) *en étant encore l'Etre à l'état pur*, comme elle est la Pensée de la Pensée et l'Amour subsistant du Bien suprême (*formaliter eminenter*). « Hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sint simpliciter et unite. » S. Thomas, Ia, q. 13, a. 4 ad 3^m, et a. 5.

Il suit de là que la Déité en tant que telle est naturellement inconnaissable et par conséquent ineffable. Inconnaissable : elle dépasse infiniment les moyens naturels de connaître d'une intelligence créée, car ces moyens, pour être proportionnés à cette intelligence, ne peuvent être que les créatures ou les concepts abstraits des créatures, et ces dernières ne peuvent avoir avec Dieu qu'une similitude analogique. (Ia, q. 12, a. 4, a. 11, a. 12 ; q. 13, a. 1.) La Déité ne peut être connue naturellement par un concept propre, mais seulement par des concepts analogiquement communs qui n'expriment ce qui est propre à Dieu que d'une façon négative et relative. — Par suite, la Déité ne

1. Cf. Ia, q. 2, a. 3, les trois premières preuves de l'existence de Dieu.
2. *Ibid.*, la quatrième preuve.

peut être définie et reste ineffable. « Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam secundum quod est. » Ia, q. 13, a. 1. Et les noms qui conviennent le mieux à la Déité sont ceux qui sont moins déterminés, plus universels et plus absolus comme « Celui qui est » (Ia, q. 13, a. 11) ; mais telle qu'elle est en soi elle reste indicible.

Seule la Révélation surnaturelle peut nous faire connaître la vie intime de Dieu par la foi et ensuite par la vision. « Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme..., Dieu nous l'a révélé par son Esprit ; car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. » I *Cor.*, II, 9. Cette révélation nous initie à la science même de Dieu ; elle nous apprend l'existence de la Trinité sainte, et nous laisse entrevoir le rapport de ce mystère suprême avec tous les autres dont il est le principe et la fin. Bien loin de blesser notre autonomie en nous demandant de croire, elle nous prépare à l'évidence de la vie bienheureuse, « oportet addiscentem credere », disait Aristote. Mais ici-bas le mystère suprême qui éclairerait tous les autres reste de tous le plus obscur. « Nous marchons par la foi et non par la vue. » II *Cor.*, V, 7. Et si S. Paul est ravi au troisième ciel, il y voit des secrets qu'il n'est pas possible à l'homme d'énoncer (II *Cor.*, XII, 4, et Comm. de S. Thomas).

Les bienheureux, qui voient Dieu face à face, peuvent-ils l'exprimer, sinon dans une parole humaine, au moins dans un verbe mental, dans une parole tout intérieure ? S. Thomas répond (Ia, q. 12, a. 2, et comm. de Jean de Saint-Thomas) : c'est impossible ; et l'on ne saurait donner une plus haute idée de l'ineffabilité de Dieu : les bienheureux, qui contemplent intellectuellement et immédiatement ce pur éclair intellectuel, éternellement subsistant, identifié à l'amour du bien suprême, ne peuvent pas exprimer l'objet de leur contemplation dans une parole spirituelle. Comment

l'intellection toujours actuelle, Acte pur dans l'ordre d'intelligibilité, pourrait-elle entrer dans les limites d'une idée créée qui n'est intelligible que par participation ? La Déité ne peut avoir dans le fini de représentation homogène qui l'exprime et la rende telle qu'elle est en soi. Comme le dit très bien Scheeben, « l'esprit dans la vision béatifique est tellement soutenu par Dieu et plongé en Lui, qu'il ne saurait recueillir et graver dans sa pensée l'objet de sa vision. Ainsi l'âme en face d'une scène grandiose perd le don de la parole, elle ne peut dominer, maîtriser assez ce qu'elle voit pour le renfermer dans des idées précises. » (Scheeben, *Dogmatique*, t. Ier, p. 190, tr. fr.)

Dieu ne peut être exprimé tel qu'il est en soi que par la parole consubstantielle qui est le Verbe éternel, « candor lucis æternæ, speculum sine macula et imago bonitatis illius » (*Sagesse*, VII, 26), « Splendor gloriæ et figura substantiæ ejus » (*Ad Hebr.*, I). Cf. Ia, q. 34 et 35.

Cette ineffabilité ne s'oppose en rien à la cognoscibilité de Dieu que nous avons défendue plus haut. Nous connaissons positivement les perfections analogues communes aux créatures et à Dieu, et par là c'est bien *Lui* que nous atteignons, mais non pas *tel qu'il est en Lui*, car nous ne saisissons que négativement et relativement le mode divin de ces perfections absolues. Ainsi nous connaissons vraiment le cœur de nos amis, sans pourtant saisir la nature intime de leurs sentiments telle qu'elle est en soi. « Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est ? Ita et quæ Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. » I *Cor.*, II, 11.

La doctrine de S. Thomas telle que nous l'avons expliquée s'accorde très clairement avec celle des mystiques orthodoxes qui ont le plus insisté sur l'ineffabilité de Dieu, comme l'admirable Denys ou S. Jean de la Croix. Sans rien atténuer de ce que nous avons dit contre l'agnosticisme de Maimonide, et contre l'agnosticisme beaucoup plus radical des modernes, nous trouvons tout simple d'affirmer que notre connaissance de Dieu se purifie au fur et à mesure que nous comprenons mieux les voies de négation et d'éminence.



Ces voies, en effet, nous éloignent du mode créé des perfections absolues, et nous rappellent que la vie intime de Dieu est infiniment supérieure aux idées multiples que nous pouvons nous en faire, idées qui deviendraient des idoles si nous les prenions pour des représentations adéquates de la Déité. « Il y a, dit Denys, une plus parfaite connaissance de Dieu qui résulte d'une sublime ignorance et s'acquiert dans une incompréhensible union : c'est lorsque l'âme, quittant toutes choses et s'oubliant elle-même, est plongée dans les flots de la gloire divine et s'éclaire parmi les splendides abîmes de la sagesse insondable. » (*Des Noms divins*, VII, 3.) « *Dans cette obscurité translumineuse, elle voit* et connaît *précisément par l'ignorance* mystique Celui qui échappe à tout regard et à toute connaissance. » (*Théologie mystique*, c. II.)

S. Jean de la Croix (*Montée du Carmel*, l. II, c. VII, VIII, IX) demande le sacrifice des sens et du raisonnement pour arriver au degré supérieur de la contemplation. « Rien, absolument rien de ce que l'imagination peut se représenter et l'entendement concevoir en ce monde, ne peut servir de moyen prochain pour l'union à Dieu. » Cette union se fait dans la nuit de la foi par une connaissance expérimentale, indistincte, qui ne s'arrête pas aux divers attributs de Dieu, mais s'élève en un sens au-dessus de toute idée déterminée : c'est la perfection de la voie d'éminence et de négation.

Le B. Albert le Grand (*De adhærendo Deo*, et *In lib. de myst. theol.*) et S. Thomas ne parlaient pas autrement. S. Thomas (IIa IIæ, q. 180, a. 6) distingue, après Denys, trois degrés dans la contemplation. Au premier nous contemplons Dieu dans le miroir des choses sensibles ou des paraboles ; au second, en raisonnant comme fait la théologie, nous nous élevons au-dessus des choses sensibles pour contempler Dieu dans le miroir des vérités intelligibles et des divers mystères du salut. Au troisième degré, la contemplation s'élève au-dessus de la multiplicité des images et des idées pour devenir un regard très simple vers Dieu dans l'obscurité de la foi. « Cessante discursu, figitur intuitus animæ in contemplatione unius simplicis veritatis. »

« In anima vero, *antequam ad istam uniformitatem perveniat exigitur quod duplex ejus difformitas amoveatur, primo illa quæ est ex diversitate exteriorum rerum*, et *secundo quæ est per discursum rationis.* » IIa IIæ, q. 180, a. 6. Riche de la multiplicité des degrés inférieurs, cette contemplation uniforme, très simple, reste fatalement dans l'obscurité ici-bas (IIa IIæ, q. 8, a. 2) ; on peut même dire en un sens qu'elle s'enfonce dans une nuit toujours plus obscure, car elle s'identifie avec la conviction toujours plus profonde que Dieu est-au-dessus de toutes les idées que nous pouvons nous faire de Lui. Et cela ne l'empêche pas d'être toujours plus certaine de l'union harmonieuse et indicible de toutes les perfections absolues dans la Déité. Dieu apparaît ainsi de plus en plus comme l'océan infini de l'être, *pelagus substantiæ infinitum.* Ce mot de S. Jean Damascène que S. Thomas aime à citer (Ia, q. 13, a. 11) est une façon d'exprimer que nous savons de Dieu plutôt comment il n'est pas, que comment il est. « Circa essentiam divinam considerandum est quomodo sit, vel potius quomodo non sit. » Ia, q. 2. — Si obscure qu'elle soit, cette connaissance n'en est pas moins savoureuse (sapientia = sapida scientia) lorsqu'elle procède de la Charité et du Saint-Esprit, qui se fait sentir à nous comme l'âme de notre âme, la vie de notre vie. IIa IIae q. 45 a 2.

Par cette doctrine classique de la contemplation, le thomisme qui adopte la *philosophie de l'Être*, rejoint la doctrine de S. Augustin qui suit plutôt la *philosophie du Bien*. Par besoin de systématisation, on a parfois malheureusement trop séparé ces deux conceptions sœurs, comme si elles étaient inconciliables[1]. C'était amoindrir S. Thomas, le considérer trop exclusivement comme un philosophe,

1. Cette exagération se trouve chez des écrivains de tendance augustinienne, mais bien éloignés de S. Augustin par un nominalisme d'origine moderne, comme M. Laberthonnière (*Annales de Philosophie chrétienne*, 1905-1913). Cette exagération se retrouve aussi chez des écrivains de tendance contraire, qui ont traité de l'histoire de la philosophie médiévale dans un sens favorable au thomisme, sans insister assez sur ce qu'il a de foncièrement traditionnel.

comme un aristotélicien chrétien, ce n'était pas assez voir en lui le théologien et le saint[1].

Les points de vue de l'être et du bien se concilient déjà en philosophie : *en soi*, l'être précède le bien parce qu'il est plus simple, plus absolu, plus universel; *dans l'ordre de causalité*, le bien précède l'être comme la fin est supérieure à la cause formelle. C'est S. Thomas lui-même qui se met ainsi d'accord avec Denys (Ia q. 5. a 2. ad 1).

Mais les points de vue de l'être et du bien se concilient à plus forte raison en théologie, car l'objet formel de la théologie, comme celui de la foi surnaturelle est *Dieu*, non pas précisément sous la raison d'*être*, accessible déjà à la métaphysique, mais *sous la raison de Déité* ; et dans l'éminence mystérieuse de la Déité, l'être et le bien se retrouvent formellement et s'identifient. « Sacra doctrina, dit S. Thomas, propriissime determinat de Deo,... non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile, sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum... et omnia pertractantur in sacra doctrina *sub ratione Dei*, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et ad finem. » Ia q. 1. a. 6. et 7.

Mais c'est surtout dans la contemplation à laquelle la foi et la théologie sont ordonnées, que S. Thomas et S. Augustin se retrouvent sans que rien puisse les séparer. La foi et la théologie peuvent exister en nous sans la grâce sanctifiante et la charité, mais non point la contemplation qui procède du don de Sagesse (IIa IIae q. 45. a 4). « Ce don, dit le docteur angélique, nous fait juger sainement des choses divines, par une certaine *connaturalité* et *union à Dieu*, qui se fait par la

1. On a dit de lui qu'il fut un « *novateur* ». Ce mot, au sens courant qu'il a, ne sera pas accepté par l'Eglise. Dans la lumière supérieure qui l'éclaire, S. Thomas n'accepterait pas non plus d'être appelé ainsi. Cet éloge apparent ne diminue-t-il pas et ne fait-il pas oublier ce qu'il y a d'éternité dans son œuvre. Les adversaires du thomisme s'emparent du reste de cette expression, et ne manquent pas de remarquer : si S. Thomas fut un novateur, il faut revenir à la tradition qui le précédait, ou le dépasser lui-même comme il dépassa l'augustinisme.

charité » et par la grâce sanctifiante qui est une participation de la *nature divine*, en tant précisément qu'elle est *divine*.

En cet objet éminent absolument simple : Dieu en tant que Dieu, se concilient et s'identifient avec les attributs divins, la conception théologique qui s'inspire plus spécialement de l'Etre pour traiter des réalités en elles-mêmes, et celle qui s'inspire plus spécialement du Bien, fin dernière, pour nous conduire à Lui.

L'ineffabilité de Dieu provient donc de sa simplicité absolue, qui est une *harmonie* éminente : l'*unité* la plus profonde dans la *diversité* en apparence la moins conciliable; identification de l'immutabilité absolue et de la liberté parfaite, de la souveraine sagesse et du bon plaisir qui est à lui-même sa raison, de la justice la plus inflexible et de la miséricorde la plus compatissante. Cette harmonie constitue à la fois la sainteté et la beauté de Dieu. La *sainteté*, c'est l'union indissoluble de toutes les Perfections absolues, purifiées de toute imperfection, c'est la Perfection même, immuable et immaculée (IIa IIæ, q. 81, a. 8). La *Beauté*, c'est la splendeur de toutes les perfections harmonisées (Ia, q. 39, a. 8).

« On ne saurait assez admirer, remarquait récemment un critique[1], comme cette doctrine de S. Thomas fait sa pleine part à l'intelligence, et du même coup (mais c'est peut-être à cause de cela même) ménage à miracle la profondeur des mystères de Dieu. S'étonnera-t-on que de pareilles spéculations métaphysiques rejoignent la plus sublime poésie, le lyrisme des chants sacrés ? »

Cette identification mystérieuse des perfections absolues de Dieu est le principe d'une infinité de conséquences spéculatives et pratiques. Nous voudrions en noter quelques-unes. Nous comparerons ensuite à cette ineffabilité du

1. L'auteur de « *La Sophistique contemporaine* » M. G. Dumesnil, dans *L'Amitié de France*. Août 1913, p. 248.



vrai Dieu, l'absurdité de l'inconnaissable, qui est à la fois le terme et le principe des grandes erreurs philosophiques, sociales et religieuses.

*
* *

67° Harmonie progressive des perfections en apparence opposées, dans la vie de la grâce, la sainteté. — A l'agnosticisme qui déclare les attributs divins inconciliables, la vie des saints est une réponse pratique, parce qu'elle est elle-même dès ici-bas la conciliation des perfections qui semblent le plus opposées. La grâce sanctifiante nous fait en effet participer à la Déité en tant que Déité, tandis que par nature nous ne ressemblons à Dieu que selon les perfections communes d'être, de vie, d'intelligence, etc.

C'est pourquoi notre vie surnaturelle doit arriver, par une purification progressive (vie purgative), non seulement à l exercice habituel des différentes vertus sous la lumière de la foi (vie illuminative), mais à la fusion des vertus en apparence les moins conciliables et à l'union habituelle avec la source même de la sainteté (vie unitive). La purification morale qui détruit en nous tout germe de désordre, répond à la purification métaphysique qui sépare les perfections absolues de toute imperfection. Et de même qu'il est impossible de concevoir l'identification des attributs divins lorsqu'on oublie de les purifier de tout mode imparfait, de même il est impossible de réaliser, sans la mortification, la véritable connexion et harmonie des vertus dans la sagesse et l'amour de Dieu.

C'est ainsi que dans notre vie surnaturelle, il y a et il doit y avoir de plus en plus une certaine identification de la *connaissance* et de *l'amour*, surtout dans la contemplation qui nous unit à Dieu : simple regard tout pénétré d'amour surnaturel (IIa IIæ, q. 180, a. 1 et 6). Pour connaître Dieu de la sorte[1], il faut l'aimer, et tous ceux qui l'aiment le

1. Si M. Blondel ne voulait pas dire autre chose, il y a longtemps que les thomistes et lui seraient d'accord.



connaissent ainsi, au moins à certaines heures : « Carissimi, diligamus nos invicem, quia caritas ex Deo est et *omnis qui diligit*, ex Deo natus est, *et cognoscit Deum. Qui non diligit, non novit Deum*, *quoniam Deus caritas est.* » I Joan., IV, 7. Il n'y a pas juxtaposition de la lumière et dela vie, il y a *lumière de vie.* « Ego sum lux mundi ; qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitæ. » Joan., VIII, 12. Et cette lumière de vie procède de la vie par essence qui est lumière : « In ipso vita erat, et vita erat lux hominum. » Joan., I, 4.

Comme on le voit dans l'âme des saints, par le progrès de cette vie surnaturelle, les perfections qui semblent le moins conciliables s'unissent, et, par là, bien loin de se détruire, elles se fortifient de plus en plus. Ainsi se pénètrent de façon toujours plus intime la connaissance et l'amour, la spéculation et la pratique[1], ou mieux la *contemplation et l'action.* Aussi S. Thomas considère-t-il la vie active et la vie purement contemplative comme moins parfaites que la vie apostolique qui les unit toutes les deux[2]. Comme Jésus-Christ et ses disciples, l'apôtre doit être un contemplatif qui livre aux autres sa contemplation pour les sauver. La contemplation doit être le point culminant de sa vie[3] ; loin de gêner son activité apostolique, elle doit en être la source. S'il ne s'y est pas élevé dans une mesure au moins, sa parole reste sans vie, il prêche les choses divines de façon trop humaine, des sciences sacrées il donne la lettre, non l'esprit. Ne pouvant plus avoir le saint enthousiasme des choses de l'éternité, il s'éprend des idées du jour. Au lieu de porter les âmes à Dieu, il cherche une gloire vaine. L'unité ne s'étant pas faite en haut par l'harmonie de la nature et de la grâce,

1. C'est ainsi que S. Thomas enseigne que la foi surnaturelle, les dons intellectuels du Saint-Esprit et même la théologie sont à la fois dans leur éminence spéculatifs et pratiques. Cf IIa IIæ, q. 8, a. 3 ; q. 9, a. 3 ; q. 45, a. 3, ; Ia q. 1, a. 4.

2. IIa IIæ, q. 188, a. 6. « Sicut majus est illuminare, quam lucere solum, ita majus est *contemplata aliis tradere*, quam solum contemplari. »

3. Cf. SALMANTICENSES, in IIa IIæ, q. 188. Rapports de la contemplation et de l'action.

elle se fait en bas par leur confusion. — Que l'on considère au contraire l'apostolat d'un S. Dominique, d'un S. Vincent Ferrier, quelle plus intime unité de la contemplation et de l'action ?

Par le progrès de la vie surnaturelle, *dans la contemplation* elle-même s'accordent toujours davantage l'ineffabilité et la certitude, l'unité de vue et l'infinie variété des applications.

Ces oppositions sont particulièrement saillantes dans la foi. Elle est en même temps toute surnaturelle par son motif, et raisonnable par les signes qui confirment la parole de Dieu ; elle est obscure et pourtant absolument certaine ; elle est immuable et pourtant libre ; contemplative et très pratique. Elle s'élève jusqu'aux mystères de Dieu les plus sublimes, et descend jusqu'aux plus petits détails de notre vie.

Il en est de même, toutes proportions gardées, de la science de la foi. La théologie dogmatique, la théologie morale et mystique ne sont qu'une seule et même science éminente, « participation de celle de Dieu et des bienheureux » (Ia, q. 1, a. 2 et 4). Dans l'obscurité de la foi, la doctrine sacrée traite du même objet que les saints contemplent au ciel : Dieu, les œuvres qui procèdent de Lui et le retour des créatures à Lui. Dès lors le progrès de la théologie doit se faire bien plutôt par unification que par extension ; les découvertes de documents nouveaux ou les applications nouvelles, si utiles soient-elles, restent très secondaires ; l'important est de se rapprocher de l'*esprit* de la science même des saints, de saisir de mieux en mieux la connexion des mystères révélés les uns avec les autres, et surtout avec le mystère suprême dont la vision constitue notre fin dernière. La théologie tend essentiellement à la contemplation, ou elle cesse d'être une « participation de la science de Dieu et des bienheureux », pour devenir un recueil aride de textes où les mystères révélés restent sans lien, et où le sacrement de Pénitence a autant d'importance que la sainte Trinité. Le vrai progrès n'est pas orienté vers le temps à venir, mais vers l'éternité, où s'achève l'unifi-



cation du savoir. De ce point de vue supérieur, S. Thomas d'Aquin au XIIIe siècle était plus avancé que nous ne le sommes aujourd'hui, si son sens théologique était plus pur et plus près que le nôtre de la science de Dieu. (Cf. sur la théologie, Conc. Vatic., Denz., nº 1796 : « Ratio quidem, fide illustrata, cum *sedulo pie*, *sobrie* quærit, aliquam *Deo dante* mysteriorum intelligentiam eamque *fructuosissimam* assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo... »

De même, le progrès *dans l'action* doit se faire lui aussi au point de vue surtout de la qualité et de l'unité. Il consiste à unir toujours davantage l'amour de Dieu et du prochain et la sainte haine du mal, — l'espérance la plus confiante et une crainte toute filiale, — la fermeté de la justice et la douceur de la miséricorde, — « la simplicité de la colombe et la prudence du serpent », — l'humilité la plus profonde et une dignité toute surnaturelle qui interdit de s'incliner devant les opinions du monde dès qu'elles s'opposent à l'esprit de Dieu. — Chaque vertu morale est elle-même un juste milieu rationnel entre les excès et les défaillances de la passion.

De fait, toutes ces harmonies spirituelles ont été réalisées par la sainteté éminente.

Il est dit de la très humble et douce Vierge qu'elle est puissante, « terribilis ut castrorum acies ordinata ». Entre elle et l'esprit du mal, Dieu a formé une « inimitié irréconciliable » (*Gen.*, III, 5). L'orgueil personnifié souffre plus d'être ainsi vaincu par l'humilité que d'être directement puni par la toute-puissance divine. — Cette note dans l'humilité et la charité de la Vierge est indispensable, pour qu'apparaissent dans toute leur splendeur ses plus beaux titres de gloire : Mater Creatoris, Mater divinæ gratiæ, Speculum Justitiæ, Refugium peccatorum. — Sublime et simple conciliation des vertus divines les plus différentes.

Pour nous montrer en quelle « prodigieuse magnificence » est venu Jésus-Christ, Pascal se contente d'écrire : « Il a été humble, patient, saint, saint à Dieu, terrible aux

démons, sans aucun péché. » (*Pensées*). Mais seul le langage de l'Église peut traduire comme il convient ces admirables oppositions.

« Jesu mitis et humilis corde. — Jesu potentissime, Jesu Deus fortis, majestatis infinitæ. »

« Cor Jesu saturatum opprobriis. — Jesu Rex gloriæ, candor lucis æternæ. »

« Jesu sol Justitiæ. — Cor Jesu patiens et multæ misericordiæ, fornax ardens caritatis. »

Où resplendira mieux ici-bas l'harmonie des perfections divines ?

Le vieillard Siméon avait dit : « Cet Enfant est venu au monde pour la chute et la résurrection d'un grand nombre en Israël, et pour être un signe en butte à la contradiction. » Luc, II, 34. Le Christ lui-même, qui apportait « la paix aux hommes de bonne volonté », n'avait-il pas prononcé cette parole étrange : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive ? » Math., x, 34. Ce que S. Thomas entend, selon le mot de S. Paul, « du glaive de l'Esprit qui est la parole de Dieu ». *Eph.*, VI, 17. Comme une épée, cette parole divine sépare ceux qui croient et ceux qui, hélas ! par malice ne veulent pas croire.

Dans ces oppositions, ce qui ne cesse d'ailleurs de dominer, c'est l'infinie miséricorde, la paix dans la vérité, mais dans la vérité seulement. « Je vous laisse la paix, je ne la donne pas comme le monde la donne », Joan., XIV, 27. Par-dessus tout resplendit la lumière divine du Verbe et l'ardeur de sa charité. « Je suis venu jeter un feu sur la terre, et que désiré-je, sinon qu'il s'allume et se répande partout. » Luc, XII, 49. « C'est mon commandement que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés. Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. » Joan., XV, 12.

C'est la même harmonie des choses les plus difficiles à concilier que nous retrouvons dans l'Église. En elle la charité la plus compatissante et l'intransigeance doctrinale la plus ferme s'unissent dans l'ardeur d'un même amour, qui est le zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes.



Elle sait qu'elle ne peut faire le bien sans combattre le mal, qu'elle ne peut évangéliser sans lutter contre l'hérésie. Miséricorde et fermeté doctrinale ne peuvent subsister qu'en s'unissant, séparées l'une de l'autre, elles meurent et ne laissent plus que deux cadavres : le libéralisme humanitaire avec sa fausse sérénité, et le fanatisme avec son faux zèle. On a dit : « L'Église est intransigeante en principe parce qu'elle croit, elle est tolérante en pratique parce qu'elle aime. Les ennemis de l'Église sont tolérants en principe, parce qu'ils ne croient pas, et intransigeants en pratique, parce qu'ils n'aiment pas. » D'un côté la théorie est opposée à la pratique, de l'autre elle la pénètre, et dispose tout avec force et douceur.

L'Église est ici-bas essentiellement « militante » et pacifique ; la paix est au cœur du pays, la guerre est sur la frontière. Seuls les saints savent exprimer le sens tout surnaturel du combat qui se doit livrer contre la chair, l'esprit du monde et l'esprit du mal. Que de fois n'ont-ils pas montré l'Église « purifiée par le feu des grandes tribulations, portant l'or de l'amour dans le cœur, l'encens de l'oraison dans l'esprit, la myrrhe de la mortification dans le corps ? Elle est, disent-ils, la bonne odeur de Jésus-Christ aux pauvres et aux petits, une odeur de mort aux grands et aux orgueilleux du monde. Conduite par le Saint-Esprit, elle ne s'attache à rien, ne s'étonne de rien, ne se met en peine de rien ; elle répand la pluie de la parole de Dieu et de la vie éternelle. Elle enseigne la voie étroite de Dieu dans la pure vérité, selon le saint Évangile, et non selon les maximes du monde, sans craindre aucun mortel si puissant qu'il soit. Elle tient le glaive à deux tranchants de la parole de Dieu[1]. » Par lui elle discerne le vrai du faux, le bien du mal, et porte aux âmes la délivrance et le salut — Ses ennemis les plus clairvoyants, comme Proudhon, dans leur fanatisme irréligieux, éprouvent une joie sinistre à le proclamer : « La Révolution, écrit-il, croit à l'humanité ; l'Église croit en Dieu. Elle y croit mieux qu'aucune secte :

1. Paroles du Bienheureux Grignon de Montfort.



elle est la plus pure, la plus complète, *la plus éclatante manifestation de l'Essence divine*, et il n'y a qu'elle qui sache l'adorer[1] »

La vie du Christ dans son Église et dans ses saints est la manifestation la plus haute de l'harmonie des perfections divines qui semblent le moins conciliables entre elles. Mais il existe une fausse harmonie, qui par l absurdité qu'elle contient, fait mieux comprendre le prix de la vraie. Pour que la lumière paraisse plus éclatante, éternellement des ombres subsisteront. Une fausse sérénité ne doit pas nous empêcher de les voir.

*
* *

68° La fausse harmonie. L'Inconnaissable-absurde, confusion de l'être et du néant. — Partons des faits moraux les plus évidents pour arriver à la théorie.

Nous disions que la vie de l'Église est la plus haute manifestation de l'harmonie mystérieuse qui est en Dieu. Par contre le libéralisme humanitaire ou l'indifférentisme qui, au nom de la charité, reproche à l'Église son intransigeance, ressemble à la charité comme la verroterie imite le diamant. Le zèle pharisaïque des sectaires ne lui ressemble ni plus ni moins. Ces tendances, si opposées soient-elles, se touchent d'ailleurs de près et s'unissent parfois pour mieux contrefaire la justice et la bonté. Mais la contrefaçon est généralement trop maladroite pour qu'on s'y trompe. Il serait ridicule et sacrilège de comparer le zèle d'un inquisiteur comme S. Pierre martyr à celui d'un Calvin terrorisant Genève pour la réformer, à celui d'un Robespierre instituant la fête de l'Etre suprême et déclamant sur la liberté, un jour avant d'exempter de toute procédure le tribunal révolutionnaire. Seules la perversité ou la sottise peuvent rapprocher la douceur et la force de l'apôtre S. Jean, de la sensiblerie et de la dureté égoïste d'un Rousseau, de la

1. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, t. I, p. 27.



fadeur et de la cruauté d'un Saint-Just. Y eut-il jamais rien de plus ridicule que la secte des théophilanthropes chargée, sous le Directoire, de créer un simulacre de religion nouvelle ? Les fêtes chrétiennes étaient remplacées par celles de la Jeunesse, de la Vieillesse, des Époux, de l'Agriculture, de la Souveraineté du peuple. La liturgie de la célébration du décadi se composait de fadaises à la Rousseau, qui venaient tout naturellement après comme avant la Terreur et la profanation des autels.

Singulier mystère qu'on puisse s'aveugler jusqu'à confondre la plus pure lumière et les plus profondes ténèbres, la sainteté la plus haute et le sacrilège, l'esprit du Christ, Verbe de Dieu, et celui de la prétendue Réforme ou de la Révolution. « Lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem », dit l'Évangile (Joan., III, 19), et il en donne la raison.

De l'harmonie éminente qui est le propre de Dieu et des saints, il existe une parodie plus savante, qui parfois donne le change et qui n'est autre que l'organisation systématique de l'universelle confusion. L'harmonie surélève et glorifie toutes les formes du vrai et du bien qui convergent en elle. La confusion s'ingénie à les détruire en ayant l'air de les conserver. Il faut s'y arrêter un instant. Ce sera une confirmation pratique et théorique de notre thèse, par réduction à l'absurde. Puisque cette réduction a été faite par les adversaires mêmes de la foi au vrai Dieu, il nous suffira de les suivre jusqu'à leur dernière conclusion. On a dit de l'hypocrisie qu'elle est à sa façon un hommage rendu à la vertu. Il en est de même de la fausse conciliation qui s'efforce de reproduire à sa manière le mystère caché dans l'éminence de la Déité. Elle nous montre, si nous y regardons de près, qu'on ne peut choisir qu'entre le vrai Dieu dont l'essence est ineffable, et l'absurde radicalement inconcevable placé au principe de tout.

Cette alternative fondamentale a été formulée théoriquement par un philosophe qui ne semble pas avoir pris conscience de la gravité des conséquences morales de sa thèse. William James affirme catégoriquement ce que



beaucoup de contemporains ne disent qu'en termes voilés : « L'expérience humaine est radicalement irrationnelle, ou tout au moins non rationnelle. » « Hegel, dit James, fut le premier des écrivains non mystiques à rejeter la logique ordinaire[1]... Le meilleur chemin à suivre me semble être celui de Fechner, de Royce, de Hegel. Fechner n'a jamais entendu le veto de la logique ; Royce entend sa voix, mais refuse délibérément de savoir ce qu'elle dit ; Hegel n'entend ce qu'elle dit que pour en faire fi ; — et tous passent joyeusement leur chemin. Serons-nous les seuls à subir son veto ?.. (p. 197). Pour ma part, je me suis vu finalement contraint d'abandonner cette logique, nettement, carrément et sans détour. Dans la vie humaine elle est d'un usage imprescriptible ; mais dans l'usage qu'on en fait on ne vise pas à connaître théoriquement la nature essentielle de la réalité. Si vous aimez à prendre les mots dans un sens admiratif, il vous est loisible de dire que la réalité obéit à une logique supérieure... *Je préfère ne pas prendre de détours pour qualifier la réalité sinon d'irrationnelle, du moins de non rationnelle dans sa constitution* (p. 203). » W. James entend par logique, comme il dit ici même (p. 201), « la logique de l'identité » ou celle fondée sur le principe de non-contradiction. Il admet donc avec Hegel qu'une absurdité foncière constitue le réel. De ce point de vue il conclut aisément qu'un « Créateur extérieur à l'univers..., un gouverneur moral et intelligent, est aussi étrange pour les oreilles de la plupart d'entre nous, que si c'était la religion d'une peuplade sauvage, en quelque région lointaine. Les vues plus vastes que l'évolutionnisme scientifique a ouvertes et la marée montante de l'idéal social démocratique ont changé le type de notre imagination, si bien que l'ancien théisme monarchique est vieilli ou en train de vieillir (*ibid.*, p. 28). » — James, après avoir affirmé la non-rationalité du réel, ajoute : « Sans la confiance que me donne la possibilité de m'appuyer sur l'autorité de Bergson, il est bien certain que je n'eusse jamais osé présenter avec quelque insistance ces

1. *Philosophie de l'expérience*, tr. fr., 1910, p. 201.



idées particulières et toutes personnelles à un auditoire possédant à un si haut degré le sens critique (p. 205). »

De fait, M. Bergson et M. Le Roy ne parlent pas autrement lorsqu'ils disent : « Le principe de non-contradiction n'est pas universel et nécessaire autant qu'on l'a cru... Loi suprême du discours et non de la pensée en général, il n'a prise que sur le statique. Mais il y a de la contradiction dans le monde, comme il y a de l'identité. Telles ces mobilités fuyantes, le devenir, la durée, la vie[1]... » Et si cette vie et ce devenir sont la réalité suprême, comme le veulent ces philosophes, il s'ensuit que la contradiction est à la racine de tout.

Des hommes graves, parfois des écrivains catholiques, nous parlent de cette philosophie nouvelle sans plus s'étonner de l'absurdité radicale qu'elle porte en elle. Et ce qui est aujourd'hui surprenant, c'est la facilité avec laquelle nous acceptons l'absurde érigé en système, sous le voile d'un mot magique : l'Inconnaissable

*

* *

69° La voie qui conduit généralement à l'Inconnaissable absurde : la confusion du bien et du mal dans la médiocrité morale. — Par quelle voie est-il possible d'arriver à cette perversion du sens intellectuel, à cette violation de ce qui fait l'essence même de la pensée ? Quel est le chemin qui conduit à cet inconnaissable absurde ? On y aboutit de deux manières : plusieurs prennent cette direction après une défaillance morale habituelle qu'ils cherchent à justifier intellectuellement, « qui male agit odit lucem ». (Joan.) Des philosophes s'y engagent en cultivant, par un orgueil intellectuel plus ou moins conscient, les paradoxes qui sont au principe de l'agnosticisme empirique ou idéaliste que nous examinons au début de cet ouvrage.

1. Le Roy. *Revue de Métaphysique et de morale*, 1905, p. 200 et 204.



Généralement on ne s'engage dans la voie qui mène à l'absurdité radicale, *confusion de l'être et du néant*, que par une autre confusion plus ou moins consciente et voulue, *celle du bien et du mal*. Et c'est ici qu'il faut reconnaître la part de vérité d'une philosophie de l'action. Il vaut la peine d'y insister : il y a là une confirmation pratique de l'existence et de la souveraine perfection de Dieu.

S. Augustin, dans la *Cité de Dieu*, dit souvent : « Civitates duæ confusæ sunt in hoc sæculo, permixtæ sunt interim, in fine separabuntur, jam corde sunt separatæ. » Dans l'une de ces deux cités, dit le saint, l'amour de Dieu est porté jusqu'au mépris de soi, dans l'autre l'amour de soi est poussé jusqu'au mépris de Dieu. Cette dernière est essentiellement divisée, on y trouve la lâcheté paresseuse et l'emportement des passions. Entre ces deux cités se voit une zone grise, où se mêlent le blanc et le noir, où tout s'embrouille, et où l'on ne sait plus bien si l'on a affaire à des consciences encore bonnes ou à des consciences déjà mauvaises. Que cherchent-elles avant tout : le bien ou les faveurs de l'opinion ? Qui servent-elles : *Dieu* ou *le monde* ? Et qui peut se vanter de n'être en rien dans cette zone grise, où, sous un bien illusoire (bonum apparens), commence la confusion de l'être et du néant.

Le bien illusoire est d'autant plus dangereux qu'il a plus l'air de ce qu'il n'est pas. Or, au-dessus des formes extrêmes du mal, comme la paresse inerte et l'agitation brutale, il y a place pour deux choses en apparence semblables, mais essentiellement différentes et opposées : le bien et le médiocre. Entre le mal par excès et le mal par défaut, le bien s'élève comme un sommet, c'est la cité de Dieu ; le médiocre, lui, se situe à distance égale de ce point culminant et des formes opposées du vice. Il cherche à se faire passer pour le juste milieu où tout *s'harmonise*, et de fait il est une sorte de milieu où tout *se confond*. Supposez une élévation de forme triangulaire dont le sommet figurerait le bien, dont les extrémités de la base représenteraient le mal par excès et le mal par défaut, le médiocre se placera exactement au centre de ce triangle, à mi-côte. De fait, il s'appelle souvent

le centre, entre le parti de l'ordre et celui de l'anarchie violente et veule tour à tour.

S. Thomas, en faisant la philosophie du juste milieu rationnel, a dit : « Il ne saurait convenir essentiellement[1] aux vertus de foi, d'espérance et de charité, qui ont Dieu pour objet ; leur mesure est d'être sans mesure et de se rapprocher toujours de l'infinie perfection. » Mais il convient essentiellement aux vertus morales, et, en elles, il n'est un milieu rationnel qu'en étant un extrême, un point culminant où convergent et s'équilibrent toutes nos énergies au-dessus des formes opposées de l'irrationnel et du mal[2]. « Si l'on compare, dit S. Thomas, la vertu morale à la raison qui est sa règle, sa conformité à la droite raison est un extrême par rapport à la difformité des vices opposés par excès et par défaut. Mais si l'on considère la vertu morale selon la passion qu'elle règle, elle constitue un milieu entre l'excès et le défaut de cette passion[3]. »

La médiocrité morale n'est, au contraire, qu'un milieu entre le bien ou le juste milieu véritable et les formes opposées du mal. De la modération rationnelle elle ne conserve

1. S. THOMAS, Ia IIæ, q. 64, *de Medio virtutum*, a. 4 : « *Bonum virtutis theologicæ non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum*. Per accidens (tamen) potest in virtute theologica considerari medium et extrema ex parte nostra. Sic spes est media inter præsumptionem et desperationem ex parte nostra ; in quantum scilicet aliquis præsumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum, quod excedit suam conditionem, vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare potest ; non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cujus bonitas est infinita. »

2. S. THOMAS, in Ia IIæ, q. 55, a. 3. ad 3. « Virtus importat perfectionem potentiæ. Unde virtus cujuslibet rei determinatur *ad ultimum, in quod res potest*. Ultimum autem, in quod unaquæque potentia potest, oportet quod sit bonum, nam omne malum defectum quemdam importat. Unde Dionysius dicit in c. IV *de Div. Nom.* quod *omne malum est infirmum*. »

3. S. THOMAS, in Ia IIæ, q. 64, a. 1 ad 1 : « Si compararetur *virtus moralis* ad rationem, sic secundum id quod rationis est, *habet rationem extremi unius*, quod est conformitas, excessus vero et defectus habet rationem *alterius extremi*, quod est deformitas. Si vero consideretur virtus moralis *secundum suam materiam, sic habet rationem medii*. » Le médiocre ne conserve du juste milieu rationnel que ce qu'il y a en lui de matériel, l'idée ou la forme qui animait cette matière a disparu.



que la matière, sans la forme qui l'animait. Elle consiste en outre à vouloir imposer une mesure aux vertus qui ne sauraient en comporter essentiellement, à celles qui ont Dieu pour objet. Elle fait des hommes de peu de foi, d'espérance inquiète, de charité attiédie.

Au point de vue intellectuel, dit S. Thomas[1], le juste milieu consiste à affirmer, en se réglant sur les premiers principes, ni plus ni moins que *ce qui est*. La médiocrité consiste, au contraire, à se régler sur les opinions existantes vraies ou fausses, à prendre à chacune quelque chose par un éclectisme arbitraire, et à faire un compromis opportun entre toutes. C'est l'essence de l'opportunisme.

Mais il y a plusieurs manières d'être médiocre. On peut l'être d'une façon vulgaire ; c'est aussi parfois une attitude mûrement réfléchie, étudiée, qui suppose un réel talent, et sous cette seconde forme, le médiocre peut devenir un aspect trompeur du mal le plus subtil et le plus profond.

Chez l'arriviste vulgaire qui préfère au devoir une situation avantageuse, et applique tout simplement les maximes utilitaires, la médiocrité n'est qu'un banal mélange de bien et de mal. Elle est ennemie de l'élévation et de la profondeur, elle est platitude et tiédeur, toujours terne, insipide, et malgré son instabilité qu'elle décore du nom de vie, elle reste d'une désespérante monotonie, qu'elle appelle son impassible sérénité. « N'exagérons rien » est sa formule préférée. « Je ne nie pas la nécessité de la religion, mais le catholicisme exagère, le protestantisme est plus modéré. » La vérité et le bien, en se mélangeant ainsi et en se subordonnant à l'erreur et au mal, perdent toute vigueur, deviennent quelque chose de doucereux, de mou et de fluent, dont la tiédeur inspire la nausée et rappelle le mot de l'Apocalypse, III, 15 : « Plût à Dieu que tu fusses froid

1. S. Thomas, in Ia IIæ, q. 64, a. 3 : « Bonum virtutis intellectualis speculativæ consistit in quodam medio per conformitatem ad rem ; secundum quod dicitur esse quod est, vel non esse quod non est ; in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse, quod est. »



ou chaud ! Mais parce que tu es tiède, je te vomirai de ma bouche. » Mot terrible que Dieu seul peut dire, avant de rappeler au repentir.

A un degré supérieur, la médiocrité est un savant mélange de vrai et de faux et comme une science du bien et du mal. Ici le médiocre prétend réaliser ce que Dieu n'a jamais pu faire. Il veut, dit-il, tout harmoniser, et il s'apprête à tout confondre, ce qui sera tout embrouiller et tout détruire. Il commence par s'établir en son centre, à égale distance du bien et des formes opposées du mal manifeste ; pour obtenir la faveur de tous ou du plus grand nombre, il se déclare l'ami de tout le monde, se donne modestement pour le sage qui peut concilier enfin les divers aspects de la vérité et ceux de l'erreur ; il étend son indulgence à toutes les variétés du mal pour les réunir au bien même. Il identifie miséricorde et justice au point de pardonner à l'impénitent et de reconnaître à l'erreur les mêmes droits qu'à la vérité. N'est-ce pas le dieu dont le monde a besoin, celui qui fera enfin régner la paix, la tranquillité de l'ordre, dès ici-bas, sans qu'il soit nécessaire de promettre une vie future ? N'est-ce pas le principe de l'universelle harmonie ? Il pourra se déclarer infaillible, car c'est lui qui donnera la norme de la vérité conciliatrice toujours changeante. Il pourra se dire impeccable. « Qui de vous m'accusera de péché ? » Essentiellement fuyant de sa nature, on ne pourra formuler contre lui aucune accusation précise. Sa dureté apparente n'est que force, sa faiblesse n'est que douceur et longanimité. Lui reproche-t-on de ne pas combattre le mal, sa réponse est prête : le combattre serait le découvrir ; du reste le mal lui-même doit servir ; le mieux est souvent l'ennemi du bien. Il cite l'Évangile : « Laissez l'ivraie, de peur qu'avec l'ivraie vous n'arrachiez aussi le froment. » Il parle sans cesse de modération et de prudence, mais il sait apprécier le zèle comme une chose rare et qui doit le rester. Sous ce règne de paix universelle, et de parfaite courtoisie, la misère morale elle-même peut faire son chemin dans le monde, avec le masque de la correction. Le bien et le mal



sont tellement fondus qu'il est devenu impossible de les démêler.

Si l'on y regarde de près, on ne tarde pas à s'apercevoir que, dans ce mélange, le bien se trouve le plus souvent au service du mal. Sans doute sous la direction de la Providence, tout concourt vers un bien supérieur, même le mal permis. S. Thomas ne cesse de le dire et aime à citer la formule métaphysique de l'optimisme donnée par Denys : *omne malum est infirmum*[1], mais si la question de nombre se pose dans l'espèce humaine, il note à plusieurs reprises, que c'est le mal qui s'y trouve plus fréquemment : « Malum videtur esse ut in pluribus in genere humano[2]. »

Une sainte tristesse ramènerait au bien, comme le dit une béatitude évangélique[3]. Par contre un optimisme fait de légèreté conduit le prodigue spirituel à la déchéance et parfois à l'abjection.

Le raffinement grandit dans la mesure où la bonté dont on abuse est d'un ordre plus élevé. On ne cesse de prononcer les mots : bien commun, fraternité, paix universelle, justice, amour et charité. « Par cela même, dit Hello[4], que la charité est la chose sublime par excellence, le mauvais usage de son nom doit être spécialement dangereux. *Optimi corruptio pessima*. Plus ce nom est beau, plus il est terrible, et s'il se tourne contre la vérité, armé de toute la puissance qu'il a reçue pour la vie, quels services ne rendra-t-il pas à

1. Ia IIæ, q. 55, a. 3 et DENYS, *Noms divins*, c. IV.

2. S. THOMAS, Ia, q. 49, a. 3 ad 5 : « In solis hominibus malum videtur esse ut in pluribus, quia bonum hominis secundum sensum corporis, non est bonum hominis in quantum est homo, sed secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum quam rationem. » Cf. autres références index général des œuvres de S. Thomas, au mot *Malum*, nº 37. — V. g. *De Malo*, q. 1, a. 3 ad 17 ; a. 5 ad 16.

3. « Ceux qui pleurent ce sont ceux qui savent », dit S. Augustin à ce sujet. *De sermone Domini in monte*, c. IV. « Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt quæ quasi bona appetierunt. » S. Thomas rattache aussi cette béatitude au *don de science* qui juge des créatures à la lumière de Dieu. Ce don du Saint-Esprit donne la note toujours juste entre un optimisme béat et un pessimisme stérile ; il montre à quel prix on peut tirer le bien du mal. IIa IIæ, q. 9, a. 4.

4. *L'Homme* (Paris, Perrin). Chapitre sur la Charité.



la mort ? Qu'adviendra-t-il si nous prenons l'habitude d'appeler *charité* l'accommodement universel avec toute faiblesse ? Le mal ne demande pas toujours à chasser le bien, il demande la permission de cohabiter avec lui. Un instinct secret l'avertit qu'en demandant quelque chose, il demande tout. » En voulant se laisser convertir de la sorte, il sait qu'il convertira à lui. De ce point de vue, la tolérance du mal qu'il faudrait combattre pour sauver les âmes devient la perfection de la charité, et la juste indignation que de Maistre appelait « la colère de l'amour », n'est plus que pharisaïsme et orgueil[1].

Pour écrire l'histoire du Lutheranisme ou même de la franc-maçonnerie, il faut en parler non seulement avec justice, mais même, s'il est permis de le dire, avec une sympathie voulue. C'est une question de méthode. Pour critiquer un système, si faux soit-il, ne le jugez pas du dehors par les principes essentiels de la raison qu'il rejette, mais suivez-le du dedans avec une courtoisie et une sympathie méthodique.

A suivre cette voie étrange, ignorée des Pères et des Docteurs de l'Eglise, l'esprit sera vite conduit aux fondements philosophiques du libéralisme que le *Syllabus* et plus récemment l'encyclique *Pascendi* a montrés. De ce point de vue l'Eglise dès ici-bas doit cesser d'être militante[2] pour deve-

1. « *Il est temps de devenir humble, car il est temps de devenir fier* » dit aussi Hello. Rien de moins fier que l'ambitieux toujours prêt à s'incliner devant les mensonges du monde, pour obtenir ses faveurs. La fierté méprise cet avilissement, mais pour le mépriser toujours et sans ostentation, elle doit se fonder sur l'humilité. C'est le propre de l'humilité de ne s'incliner jamais devant l'erreur et le mal, parce qu'elle s'incline toujours devant Dieu et devant ce qu'il a de divin en toutes les âmes. IIa IIæ, q. 161, a. 1, 2, 3. « Ambitiosi semper se humiliant ultra debitum », remarque S. Thomas, *in Math.*, c. IV, à propos de la parole du démon : *Si cadens adoraveris me*.

2. Voir chez KANT, *La Religion dans les limites de la raison*, IIIe p., c. VII. ce qu'est selon lui l'*Eglise militante* et ce que doit être l'*Eglise triomphante* : « Le passage successif de la croyance ecclésiastique à la souveraineté de la croyance religieuse pure (purement rationnelle) est l'approche du royaume de Dieu.. . La croyance historique donne inévitablement lieu à des contestations, on ne peut guère la nommer que l'*Eglise militante*, dans l'espérance,

nir pacifiste et comprendre enfin que l'esprit du monde ne saurait être son ennemi. Quant à l'Eglise triomphante, elle elle n'est plus qu'un nom emphatique et suranné, un mythe ; la cité future plus tangible et réalisable la remplace dans nos espérances. Nous avons foi en l'humanité. Charité conciliante et indifférence aux choses divines ne font plus qu'un. Le sens de toutes les perfections absolues est faussé, rien n'empêche plus de les confondre avec leurs contraires

La vraie charité est l'amour de Dieu par-dessus tout et du prochain en Dieu et pour Dieu. Elle implique par suite une sainte haine du mal, elle ne peut aimer le pécheur sans détester le péché. La fausse charité subordonne l'amour de Dieu à un faux amour du prochain, bien loin de haïr le mal, elle sympathise secrètement avec lui, et sous prétexte d'aimer le pécheur, elle contribue à sa perte.

Le triomphe de Dieu était surtout sa miséricorde qui tirait le bien du mal, et un bien d'autant plus parfait que le mal avait été plus profond. On pouvait dire : « Felix culpa.» Il est un autre triomphe qui consiste à faire avec du bien du mal, et avec un bien plus précieux un mal plus irréparable.

Le médiocre voulu obtient en outre l'éclatant succès du nombre. Il utilise la formule trop vraie : « Malum est ut in pluribus in genere humano.» Il a pour lui les mauvais, les tièdes et les gens de bien qu'il a trompés. Il se sert très habilement de ces derniers[1]. Si l'on se représente le monde moral et ses degrés hiérarchisés comme une élévation dont Dieu est le sommet, le médiocre prendra pour lui une très grande partie de la base. Bien souvent le suffrage universel lui est acquis d'avance par une forte majorité. A l'autorité des meilleurs, la médiocrité préfère celle du nombre, la quantité à ses yeux compense la qualité. Ainsi incline-t-elle naturel-

---

toutefois, qu'elle finira par être l'Eglise immuable, l'*Eglise conciliatrice par essence*, l'*Eglise triomphante.* » Cette dernière conciliation de tous les cultes sera la Religion dans les limites de la raison.

1. « Dans tous les efforts que nous aurons à faire pour sortir de l'abîme, n'oublions pas que ce sont les *honnêtes gens* qui nous y ont conduits... » (Le Play, lettre à M. Claudio Jannet pour servir d'introduction à son ouvrage : *les Etats-Unis contemporains.*)

lement vers la démocratie, qu'elle transforme en démocratisme. Ce régime, selon S. Thomas, convient aux élites ou aux petits groupes capables de se gouverner par eux-mêmes ; dans les grandes masses, nous le voyons dégénérer en socialisme ou sociolâtrie ; au souverain domaine de Dieu se substitue peu à peu la souveraineté du peuple et de ses passions, et le progrès matériel s'accompagne d'un recul moral vers l'athéisme. La logique rigoureuse du *Syllabus* met en vive lumière ces grandes filières d'erreurs[1], dont l'agnosticisme athée est le principe et le terme[2].

Il faut à la médiocrité morale des chefs intellectuels ; elle se les choisit elle-même et les abandonne lorsque la mode vient à changer. Elle aime à se donner pour directeur

1. Cf. DENZINGER, nº 1718, *Socialismus*, et nºs 1694 sqq. et 1849 sqq.

2. Le théologien allemand C. Schœzler, dans sa remarquable étude *Divus Thomas contra Liberalismum*, a montré comment le thomisme, par sa doctrine du souverain domaine de Dieu, par sa conception de la liberté humaine et de la conscience est la synthèse philosophique et théologique la plus opposée aux erreurs condamnées par le *Syllabus*, qui toutes proclament le souverain domaine des libertés créées. Tous les manuels catholiques de morale et de droit naturel notent d'ailleurs généralement la distance infinie qui sépare les principes sociaux de S. Thomas de ceux du *Contrat social* de J.-J. Rousseau qui sont à la base de la *Déclaration des Droits de l'homme*. Les principes chrétiens ont eu cependant une telle influence qu'on en retrouve des traces même dans cette *Déclaration*, ce qui peut au premier abord donner le change sur l'esprit qui l'anime.

Si de grands orateurs catholiques, hommes de foi très profonde et de charité ardente, sans jamais admettre le libéralisme doctrinal, ont été favorables un moment à l'esprit libéral, ce n'a été qu'un côté accidentel de leur apostolat. Et ce serait singulièrement les amoindrir d'insister à dessein sur ce côté pour laisser dans l'ombre l'âme même de leur action surnaturelle, ce qui comptera toujours aux yeux de l'Eglise et de Dieu. « La conscience, écrivait en oct. 1833 le P. Lacordaire à Montalembert, la conscience, qui est tout dans le cours ordinaire de la vie, n'est rien quand elle est en opposition avec l'autorité. Les plus grands crimes se sont commis avec une conscience faussée. Quand la tienne serait sans tache, dans cette affaire, tu ne devrais pas l'écouter, mais bien la voix de l'Eglise, qui déjà s'est élevée, et qui s'élèvera plus tard avec un empire qui abattra tout orgueil. » — « Jamais, dit justement A. Nicolas, on n'a trouvé plus juste le défaut de la cuirasse du libéralisme *honnête* dans son rapport avec ce naturalisme de la conscience privée ne tenant pas compte de l'autorité surnaturelle de l'Eglise. » *Etude historique et critique sur le P. Lacordaire*, 1886, p. 139.



de conscience un philosophe assez souple pour rester panthéiste en se disant spiritualiste et chrétien, mais trop scrupuleux dans sa science pour aller jusqu'au catholicisme. Cet esprit qui n'ose pas s'avancer jusqu'au Dieu vivant, terme de toute connaissance, est appelé un esprit hardi, un pionnier qui ouvre les voies de l'avenir. En effet, la ligne à suivre n'est pas ascendante, elle ne monte pas vers Dieu, c'est seulement la ligne du *temps*, orientée vers l'avenir qui n'est rien encore. L'évolutionnisme absolu, la philosophie du « temps qui s'écoule », n'est pas loin. A travers les mouvements de l'opinion on ne cherche plus la vraie vérité déclarée inexistante ou inaccessible, on débat seulement des questions. Des journaux l'annoncent par leur titre significatif. — Tout cela, si triste soit-il, est fort instructif, c'est un grand motif de crédibilité en faveur de la divinité du Christianisme, qui seul peut nous arracher à cette médiocrité, qui est toute la sagesse du monde.

Cet agnosticisme pratique a besoin pour se justifier d'un fondement intellectuel. Ici commence l'utilisation des grands paradoxes philosophiques, qui ne parviendraient pas à s'imposer si l'on n'avait un intérêt secret à les admettre. Bien des âmes sont ainsi conduites à l'agnosticisme spéculatif; et ce dernier, comme le montre l'Encyclique *Pascendi*, ouvre la voie à l'évolutionnisme athée.

*
*   *

70° Comment l'agnosticisme conduit à l'évolutionnisme athée : identification de l'être et du néant dans le devenir. — L'agnosticisme se présente d'abord comme un amour scrupuleux de la vérité, et pour l'atteindre plus sûrement il entreprend la révision des méthodes scientifiques. Ce mot est sans cesse prononcé. Et peu à peu, sans qu'on y prenne garde, la méthode est préférée à la vérité. Peu importe ce qu'on affirme, il suffit que ce soit méthodiquement affirmé. La méthode jusqu'ici n'était que la route qui conduit à la connaissance du vrai ; la critique nouvelle, pour plus de

sûreté, commence par le doute positif et universel; par scrupule elle s'emprisonne dans les phénomènes subjectifs ; *pour éprouver la portée naturelle de l'intelligence sur l'être, elle lui enlève sa relation essentielle à l'être*, comme on enlèverait le cœur à un malade pour voir s'il vivra encore longtemps. La nouvelle méthode reste donc agnostique et devient essentiellement une route qui conduit à la non-connaissance du réel, qui surtout ne mène jamais au surnaturel, ni au vrai Dieu. La raison s'aveugle pour mieux voir. De toutes les disciplines, celle dont il importe le plus de renouveler, ou mieux, de créer la méthode, est la philosophie ; et tant qu'on ne sera pas parvenu à s'entendre sur cette question préalable, on devra rejeter comme non méthodique, non scientifique, toute assertion, si motivée soit-elle, qui prétendrait contenir une vérité absolue.

Descartes à son insu travaille dans ce sens. Au début du fameux *Discours sur la méthode* il doute de la valeur réelle du premier principe de la raison. Pourquoi Dieu ne pourrait-il pas faire des cercles carrés ? Descartes craint qu'un malin génie lui fasse croire à la vérité du principe de contradiction et à l'existence du monde extérieur. Et de fait, un malin génie est arrivé à faire croire à beaucoup de philosophes que le principe de contradiction est faux, et que le monde extérieur n'existe pas. Bien des fils intellectuels de Descartes soutiennent d'un air grave que la table sur laquelle ils écrivent leurs pensées n'existe que dans leur pensée. Berkeley n'a-t-il pas dit : « Esse est percipi » ? S'ils venaient à se briser le crâne contre l'angle d'un mur, ce serait seulement la sensation toute subjective d'un choc qui ferait évanouir celle de leur tête et qui mettrait fin à leur rêve « bien lié », à leur « hallucination vraie ». Lorsque Hegel niera la valeur objective du principe de contradiction, il félicitera Descartes d'avoir ouvert les voies de la philosophie moderne, d'avoir libéré l'esprit de la servitude des choses, d'avoir conçu notre raison comme législatrice du réel, et non plus comme mesurée par lui.

Dès lors les partisans de la philosophie séparée vont cesser de se nourrir de vérité, surtout de vérité divine, pour



s'enliser dans les faux problèmes : « Magis dilexerunt tenebras quam lucem. » Pour leur prouver l'existence de Dieu, ils nous demanderont de leur démontrer d'abord celle du monde extérieur, et avant de poser la question de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, il faudra établir qu'elle est une substance, un être réel, et non une collection de phénomènes. Autant de problèmes insolubles tant qu'on persistera à douter de la valeur réelle de la notion première et de la loi suprême de l'esprit. Le plus étrange, c'est que des catholiques prendront au sérieux ce délire des idéalistes et chercheront à formuler le dogme en fonction de ces extravagances. Ce sera une capitulation qui s'illusionnera elle-même au point de se prendre pour la défense la plus scientifique de la foi et l'apostolat le plus charitable.

Après s'être séparée de la religion révélée, la philosophie, pour se faire une méthode, est passée et repassée par trois phases : l'agnosticisme empirique, qui a été porté à sa perfection par Hume ; l'agnosticisme idéaliste kantien ou inspiré de Kant ; enfin la métaphysique évolutionniste du devenir formulée par Hegel et qui, par une adaptation empirique, est devenue comme la structure de la pensée philosophique actuelle.

On commence, comme le veut la nouvelle méthode de Bacon et des empiristes, par diviser les forces de l'esprit sur tous les objets de l'expérience, et peu à peu l'on nous persuade qu'il serait vain de vouloir nous élever plus haut. On accable la pauvre intelligence humaine sous un fatras d'informations matérielles, où elle ne trouve plus qu'obscurité. On entretient l'idée que pour se faire une conviction philosophique, il faut avoir traversé, expérimenté tous les systèmes ; que pour avoir une notion vraie de la religion il faut scruter toutes les psychologies des peuples, les pathologies, analyser les subconsciences, les mille variétés du sentiment religieux.

Nous sommes loin de la contemplation dont nous parlions tout à l'heure. Le mécanisme triomphe, l'intelligence humaine devient une machine à enregistrer des faits, sans



pouvoir les ordonner. Elle ne parvient plus à découvrir leur raison d'être, puisque, sous prétexte de méthode, elle a cessé de regarder l'être et ses principes premiers, pour ne plus voir que des phénomènes. Les concepts ne sont plus que des résidus appauvris des sensations qui se présentent sans ordre. L'empirisme de Hume est servilement appliqué. En même temps, pour répondre aux besoins moraux et religieux, le sentimentalisme à la manière de Rousseau s'adapte tour à tour au déisme et au panthéisme athée, dont les formes variées se succèdent.

Dans cette foire aux idées, c'est à celui qui fera le plus de réclame pour donner de la vogue à ses produits. La misère intellectuelle fait son chemin dans la science, il lui suffit d'observer les règles d'une « bonne tenue scientifique ». Avec la modestie d'un corps enseignant qui a mission d'insister sur les limites de notre connaissance, elle nie Dieu et se divinise elle-même, sans avoir clairement conscience de l'orgueil insensé qu'elle porte en elle. A ses yeux, le principe de toutes choses, de nos intelligences même, n'est plus qu'une sorte de néant, une matière chaotique, un Dieu de terre, aveugle, stupide et impuissant. Il y a là une espèce particulière de sottise qui rappelle le mot de Voltaire sur le « Système de la nature » de d'Holbach : « Jamais peut-être la philosophie n'a dit une absurdité plus bête ni une fausseté plus notoire, quoiqu'elle ait été en bien d autres occasions menteuse et absurde. » (Lettre à Frédéric, 16 févr. 1773.)

Le monde savant devient une tour de Babel, où personne ne peut plus s'entendre, en philosophie surtout. Le sens des notions fondamentales d'être, de vérité. de bien, de connaissance, de science, de liberté, de droit, de charité, a été faussé. Il est aussi impossible de se réfuter que de s'accorder.

S'il faut pourtant répondre aux besoins des intelligences par une systématisation provisoire, on s'empare d'une idée parfois très haute. On admet le spiritualisme, mais un spiritualisme agnostique. L'esprit, croyant avoir jusqu'ici rêvé, s'aveugle pour mieux voir. Kant, comme il le dit lui-même, a été réveillé par Hume de son sommeil dogmatique. Il ne



peut plus admettre une vraie vérité, mais seulement une vérité purement formelle et subjective. La raison, loin d'être mesurée par les choses, devient législatrice des choses et absolument autonome[1]. Contre l'empirisme qui ne peut s'élever au-dessus du plaisir et de l'intérêt, il faut reconnaître l'existence du devoir, mais d'un devoir sans fondement religieux ni métaphysique. « L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi, indépendamment de toute propriété des objets du vouloir... Quand la volonté cherche sa loi par-dessus elle-même, il en résulte toujours une hétéronomie[2]. » Si la loi morale nous était imposée du dehors par Dieu, la volonté ne pourrait s'y soumettre que par crainte, amour ou intérêt, ce qui serait étranger ou contraire à la moralité. Il faut admettre « pour le monde moral la conception que Rousseau a soutenue pour l'ordre social, et selon laquelle l'homme doit se prescrire la loi à laquelle il obéit[3]. »

La morale ainsi conçue conduit bien encore à une sorte de religion, mais à une religion non révélée, « dans les limites de la raison », et où l'amour de l'humanité et le respect de notre dignité personnelle se substituent de plus en plus à l'amour de Dieu. Kant, qui salue avec enthousiasme la Révolution française, sympathise, malgré son austérité, avec le sentimentalisme si souvent amoral de Rousseau. La profession de foi du vicaire savoyard est susceptible d'une adaptation nouvelle. En laissant de côté les dogmes, Kant peut admettre une religion qui consiste à regarder les lois morales comme si elles étaient des commandements divins et qui augmente par là l'efficacité du devoir comme mobile. Tout le reste est « superstition absurde et condamnable comme penchant à la fraude et à la perfidie... La croyance à la révélation est l'aveu intérieur de sa certitude inébranlable à nos yeux... Mais il est contraire à la conscience de déclarer vrai ce dont on ne peut être convain-

1. Cf. plus haut nº 13, 17, 18, 19.
2. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, édition V. Delbos, p. 170.
3. *Ibid.*, Introduction, p. 46.

cu[1]. » — Incrédule par sainteté, Kant reporte sur lui-même tout le respect qui est dû à Dieu. Orgueilleuse et sotte sainteté kantienne, elle ouvre au protestantisme la voie du pur rationalisme, dont il semblait être d'abord, comme le jansénisme, l'antithèse la plus absolue.

Malgré sa correction et sa dignité, ce spiritualisme agnostique rappelle « la sagesse charnelle » dont parle S. Paul[2], charnelle parce qu'elle s'oppose à l'Esprit par excellence qui est celui de Dieu. Par son élévation même ce spiritualisme aveugle peut causer un trouble incomparablement plus profond que le matérialisme, manifestement trop absurde. Combien vont s'y laisser prendre, et ne verront dans la doctrine qu'on leur propose que « l'âme de vérité », sans s'apercevoir que le principe de négation, qui l'anime en réalité, met le vrai au service du faux, en dépit parfois des intentions personnelles des philosophes qui l'adoptent[3]. On atténuera l'incrédulité de Kant, on insistera sur sa politesse exquise, sa bienveillance sincère et profonde, son dévouement sûr, son horreur du mensonge ; finalement entre un saint et lui il n'y aura plus grande différence.

Quelqu'un a semé de l'ivraie au milieu du froment, bientôt elle apparaîtra, dit l'Evangile. Saint Thomas remarque à ce sujet que « celui qui sème la zizanie se cache en disant d'abord de bonnes choses ; peu à peu il y mêle le mal et finit par se manifester lui et sa doctrine[4] ». S. Jean, en ne cessant de nous recommander la charité, nous avertit de ne pas nous laisser séduire : « Nolite omni spiritui credere. » (I Joan., IV.) Au bout d'un certain temps, il devient mani-

1. KANT, *la Religion dans les limites de la Raison*, IVe partie, ch. V et VI.

2. II *Cor.*, I, 12, comm. de S. Thomas.

3. *Dans tout mal, si grave soit-il, il y a du bien*, dit S. Thomas Ia, q. 49, a. 3. Sans quoi le mal serait le néant même et n'aurait plus rien de nuisible. C'est précisément par son apparence de bonté que le mal est dangereux.

4. S. THOMAS, in Math., c. XIII, indique même à ce sujet le rôle du laïcisme : « Hæretici primo abscondunt scientiam, quia primo aliqua bona dicunt et prædicant laicis, et post inserunt aliqua mala de clericis, quæ libenter audiuntur, et sic avertunt populum a dilectione clericorum, et sic per consequens Ecclesiæ. Sed post cum suscipiunt doctrinam, manifestant malitiam. »

feste qu'il y a là, entre le vrai et le faux indéniable, entre le bien et le mal évident, une contrefaçon de l'action divine, un travail qui tend à identifier à sa manière les diverses perfections absolues ; mais au lieu de les unir en les portant à leur degré suprême, il les neutralise et les détruit en ayant l'air de les conserver.

Tout cela ne tarde pas à s'éclairer. Comme le montre l'Encyclique *Pascendi*[1], l'agnosticisme conduit bientôt à l'évolutionnisme panthéistique et finalement athée. Le principe de toutes choses ne pouvant plus se trouver avec certitude en Dieu, il faut le chercher dans l'homme.

De fait, après Hume et Kant, Fichte déclare qu'il ne suffit pas d'une vérité purement subjective, il faut retrouver une vraie vérité. Mais où ? *En nous-mêmes*. Il faut dire de notre intelligence ce que les théologiens disaient de celle de Dieu : elle est cause des choses : « Scientia hominis causa rerum. » Mais d'où vient que tant de mystères subsistent pour notre raison qui devrait être omnisciente ?

Le panlogisme hégélien se charge enfin de dissiper ces mystères et de concilier toutes choses : l'identité de l'être et du non-être, doit être érigée en système métaphysique ; c'est l'aboutissement normal de la philosophie séparée, sous la forme du rationalisme absolu. « Tout ce qui est réel, si irrationnel que cela puisse paraître, est rationnel » d'une rationnalité supérieure à celle de la logique de l'identité ou de la non-contradiction[2]. Dès lors tout s'explique et se légitime. Le faux n'est qu'une vérité incomplète qui cherche à se compléter, le mal n'est qu'un bien imparfait qui tend à se parfaire, l'hérésie n'est qu'un dogme nouveau qui devient. Il n'y a pas de vérité absolue, ni par suite d'erreur absolue. Ce qui paraît au premier abord l'erreur radicale, la négation du principe d'identité ou de contra-

1. « La théologie naturelle une fois répudiée, tout accès à la révélation fermé, par le rejet des motifs de crédibilité, qui plus est, toute révélation extérieure abolie, (si la religion comme tout autre fait demande une explication), il est clair que cette explication, on ne doit pas la chercher hors de l'homme. » *Encycl. Pascendi*.

2. Cf. plus haut nº 22, l'objection hégélienne contre la valeur du principe de contradiction.



diction, est une forme de la plus haute vérité. Rien n'est identique à soi-même, tout change ; l'opposition de l'être et du néant n'est qu'une opposition de mots ; en réalité rien n'est, tout devient ; le devenir, qui à la fois est et n'est pas, est à lui-même sa raison d'être ; en lui se résolvent toutes les antithèses, en lui s'identifient l'être et le non-être, et par suite le vrai et le faux, le bien et le mal.

Impossible d'aller plus loin. Telle est la loi suprême de l'universelle confusion, reproduction ironique de l'harmonie qui est en Dieu. C'est le dernier mot de la science qui enseigne à combiner le bien et le mal. Au principe de tout se trouve une bonté-mauvaise, une perversité divine, un dieu qui perpétuellement se fait et se détruit. Le démon, s'il existe encore, peut dire : « Dieu et moi nous sommes un. » On vous persuadera qu'il n'y a rien là de subversif, que cette doctrine au fond est conservatrice ; déjà dans l'antiquité Héraclite n'avait-il pas dit : « Tout change, tout renferme en soi ce qui le nie, tout est en même temps que soi son contraire. Mais cette lutte des contraires n'est pas un désordre, elle est la mère de toutes choses. » Le vieux Grec annonçait que l'écho de sa voix serait conservé par les siècles, et de fait c'est bien lui que nous entendons dans la philosophie hégélienne qui se donne pour conservatrice, et aussi, comme le note Gomperz, dans les théories révolutionnaires d'un Proudhon.

Hegel, après avoir ramené au devenir le constitutif formel de la nature divine, peut bien tenter une interprétation nouvelle des dogmes chrétiens. Il retrouve partout la Trinité et ses vestiges dans les trois moments de l'évolution : thèse, antithèse, synthèse. Le plus mystérieux des dogmes est démontré. Nous voyons Dieu comme lui-même se voit. Il prend conscience de lui-même en nous. L'Incarnation se renouvelle ainsi en chacun de ceux qui comprennent la loi de l'évolution universelle. Dieu se fait en nous[1], si pervers que nous puissions être. Perversité et charité ont le même sens.

1. C'est la même leçon que répète d'une façon sentimentale le mysticisme naturaliste ou le sensualisme mystique, qui trouve



Le mot de folie viendra-t-il sur nos lèvres, il se trouvera des hommes graves pour répondre : « N'exagérons rien ; il y a dans la Théologie mystique de Denys ou dans celle de S. Jean de la Croix une doctrine fort semblable et digne de tout respect. » Cette réponse n'est que l'application banale des principes posés, la quintessence de cette sagesse que caractérisait Isaïe, ch. v : « Malheur à ceux qui appellent le mal bien, et le bien mal, qui font des ténèbres la lumière, et de la lumière les ténèbres ; qui font ce qui est doux amer, et ce qui est amer doux ! Malheur à ceux qui sont sages à leurs propres yeux, et intelligents à leur propre sens. »

L'erreur ne peut descendre plus bas, la philosophie séparée n'a plus rien à nous apprendre, elle a trouvé la doctrine la plus radicalement opposée à la sagesse divine. Elle reproche au catholicisme des antinomies, et elle est elle-même l'*antinomie fondamentale avouée*. C'est la corruption radicale de l'esprit, incomparablement plus haïssable que celle de la chair. Insupportable à l'intelligence saine comme une liqueur nauséabonde l'est au palais. Détestée de Dieu et de l'Église comme la contradicton consciente qui cherche à se faire passer pour la suprême sagesse et la suprême harmonie. *Au lieu d'identifier les perfections absolues dans l'Acte pur, elle les identifie en les détruisant dans un devenir toujours instable.* Et, refusant d'admettre le vrai absolu qui s'oppose trop catégoriquement

son expression dans la réponse de Faust à la question : « Crois-tu en Dieu ? » — « Qui osera dire : *je crois*, si la foi est dans les paroles ? Qui osera dire : *je ne crois pas*, s'il écoute la voix de son cœur ? Celui qui contient et soutient tout, contient et soutient toi, moi et lui-même. Il courbe la voûte des cieux, il affermit la terre sous nos pas ; il ordonne aux étoiles de suivre paisiblement leur cours. Un mystère éternel, visible ou invisible, se répand autour de toi. Adorons cet éternel mystère, et quand un sentiment de tendresse et de bonheur aura rempli ton âme, prononce des mots au hasard, je n'en ai point à te prescrire. Qu'importe que tu dises : Bonheur ! cœur ! amour ! Dieu ! Le sentiment est tout, le mot est vain, et ces mots ne sont que bruit et fumée qui nous cachent l'éclatante clarté des cieux. » Le modernisme nominaliste ne disait guère autre chose. Combien ont fait la réponse naïve que Faust voulait obtenir : « Cela me paraît beau et bon ; c'est presque ce que nous dit le prêtre, à quelques termes près. »

au faux, d'admettre le bien absolu qui serait l'ennemi du mal, elle réduit tout à une absurdité sans nom, parodie de l'ineffable, à quelque chose qui n'est ni être, ni néant, ni vrai, ni faux, ni bien, ni mal, à ce qui n'est pas encore, mais devient pour mourir avant même d'avoir vécu. Le libéralisme ou la fausse charité, qui défend le droit à l'existence de toutes les opinions, a enfin trouvé son fondement philosophique : l'Inconnaissable, ou mieux l'absurde même posé au principe de tout.

Cette idée une fois jetée dans le monde, beaucoup la répètent sans savoir ce qu'elle contient. Et malgré les intentions de son auteur[1], qu'affirme autre chose la philosophie nouvelle ? Elle n'est, comme nous l'indiquions plus haut avec William James, qu'une transposition empirique de l'évolutionnisme hégélien, un retour à Héraclite, à l'enfance de la philosophie qui ne s'était pas encore élevée à l'Acte pur, mieux encore, un rajeunissement des sophismes de Protagoras. Comme Hegel, M. Le Roy écrit : « Le principe de non-contradiction n'est pas universel et nécessaire autant qu'on l'a cru... Loi suprême du discours et non de la pensée en général, il n'a prise que sur le statique... Mais il y a de la contradiction dans le monde comme il y a de l'identité. Telles ces mobilités fuyantes, le devenir, la durée, la vie[2]. » Et comme, selon la philosophie nouvelle, la réalité fondamentale est devenir, il s'ensuit rigoureusement que la contradiction est à la racine de tout. — De l'hégélianisme on a vu sortir une droite hégélienne idéaliste et une gauche hégélienne matérialiste, celle de Feuerbach ; ainsi du bergsonisme nous voyons sortir une droite chrétienne au sens moderniste, et une gauche révolutionnaire[3].

1. Cf. le bel article de M. J. MARITAIN, *Revue thomiste,* juillet 1912, « Les deux bergsonismes », celui d'intention et celui de fait. D'intention, il va au spiritualisme et désire même aller jusqu'à Dieu ; de fait, en vertu de ses principes, il va au nihilisme.

2. *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1905, p. 200 et 204.

3. Cf. les articles du bergsonien Jean WEBER, *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1894, p. 549-560 : « En face des morales d'idées nous esquissons la morale, ou plutôt l'*amoralisme du fait.* Nous appelons « bien » ce qui a triomphé. Le succès, pourvu qu'il



L'une et l'autre procèdent aussi légitimement du système qui identifie les contraires, et pour lequel tout s'évanouit dans la durée fuyante du devenir, dans la plus pauvre des réalités : l'*instant* qui fuit dès qu'il est apparu. L'instant qui est le comble de l'instabilité y a remplacé Dieu, qui est l'Etre immuable par excellence. Le présent qui s'écoule, le *nunc fluens*, dont parlait Aristote[1], y a remplacé le *nunc stans* de l'éternité[2].

Le bergsonisme, on ne le voit pas assez, causerait un trouble beaucoup plus profond que celui qu'il a déjà produit, si, sans changer ses principes fondamentaux, il prétendait sauvegarder l'existence de Dieu et fournir, comme l'hégélianisme, une interprétation des dogmes chrétiens.

A aller au fond des choses, et sans penser le moins du monde aux intentions des philosophes si souvent inconscients des conséquences de leur système, on dirait que le

---

soit implacable et farouche, pourvu que le vaincu soit bien vaincu, détruit, aboli sans espoir, le succès justifie tout. »

1. Aristote, *Physica*, l. IV, c. xi. Comment. de S. Thomas, leç. 18, nº 5.

2. « Immanence et transcendance ne sont plus contradictoires, écrivait M. Le Roy en 1907, elles répondent à deux moments distincts de la durée, l'*immanence au devenu*, la *transcendance au devenir*. Si nous déclarons Dieu immanent, c'est que nous connaissons de Lui ce qui est devenu en nous et dans le monde; mais pour le monde et pour nous il y a un infini à devenir, infini qui sera création proprement dite, et non simple développement, et de ce point de vue Dieu apparaît comme transcendant. » (*Revue de Mét. et de Mor.*, 1907, p. 512.) — Mais entre le devenu déjà passé et le devenir qui n'est pas encore, qu'y a-t-il, si Dieu n'est pas une substance, un acte pur, mais, comme le veut M. Bergson, « une réalité qui se fait... une continuité de jaillissement » ? (*Evolution créatrice*, p. 270.) Il n'y a plus que le *nunc fluens*, l'instant qui s'écoule, qui fuit dès qu'il est apparu. Et Dieu deviendra toujours de la sorte, sans exister jamais.

M. G. Dumesnil, dans son étude pleine de bon sens sur la *Sophistique contemporaine*, s'amuse du bergsonisme comme il convient, il montre en particulier que M. Bergson supprime le mystère de la création, et que son Dieu est l'Inconscient des philosophes postkantiens. — Mgr Farges, dans son livre récent sur la *Philosophie de Bergson*, expose de la façon la plus claire les mêmes conclusions : la métaphysique nouvelle est la négation de l'être, du vrai, du principe d'identité ou de contradiction, du principe de causalité, de la multiplicité réelle des êtres et du primat de la raison.

malin génie, dont se méfiait Descartes, s'est joué de la pensée moderne. Seul, semble-t-il, il a pu la conduire à cette prestigieuse sophistique qui conclut que *la vérité est fausse*, que tout se confond et se détruit dans le *devenir*. Seul, dirait-on, il a pu concevoir le sens caché de cette imitation burlesque de Dieu et donner à cette ironie sacrilège assez de gravité compassée pour qu'on puisse la prendre au sérieux, assez de faux éclat et de séduction pour en faire une fleur du mal et la plus dangereuse de toutes. Celui qui voudra la cueillir sera pris de vertige au bord de l'abîme et précipité dans le nihilisme doctrinal et moral le plus absolu. « Ses yeux alors s'ouvriront, et il sera comme Dieu, il aura la science du bien et du mal. »

Ces réflexions n'ont rien de forcé et sont au contraire très simples du vrai point de vue, qui est celui de la foi surnaturelle[1]. Qu'on lise les chapitres du *Concile du Vatican* relatifs à l'invasion progressive du naturalisme « qui s'applique avec les plus grands efforts (summo studio molitur) à nier le vrai Dieu et son Christ, à l'exclure de la pensée des hommes, de la vie et des mœurs des peuples, pour établir le règne de ce qu'on appelle la pure raison ou la nature[2] ». Qui est plus loin de Dieu, le meurtrier égaré par sa passion ou le froid et conscient défenseur de la philosophie négative visée par le Concile ?

S. Thomas n'a-t-il pas écrit : « In quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Et ideo sicut in speculativis *error* circa ea, quorum cognitio est homini naturaliter indita, est *gravissimus et turpissimus* ; ita in agendis agere contra ea, quæ sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum[1]. »

1. Cf. J. MARITAIN, *L'Esprit de la Philosophie moderne* (*Revue de Philosophie* Juin 1914).

2. *Constitution Dei Filius*, et VACANT, *Etudes sur le Concile* I, p. 111.

3. IIa IIæ, q. 154, a. 12.

*
* *

71° Conclusion : Le vrai Dieu ou l'absurdité radicale. — Par un singulier retour des choses, l'effort prodigieux que fait la philosophie séparée pour nier Dieu, n'aboutit qu'à une démonstration par l'absurde de son existence et de l'harmonie mystérieuse qui est en Lui. Il faut choisir: l'essence ineffable qui identifie en elle toutes les perfections absolues et, loin de les détruire, les porte à leur degré suprême, ou bien la confusion universelle et la destruction de toutes les formes du vrai et du bien dans une identification absurde avec l'erreur et le mal.

Prenez les propriétés de l'être qu'expriment les notions premières, vous les trouverez toutes portées à leur plus haute perfection dans la Philosophie chrétienne ; la Philosophie du devenir se caractérisera au contraire par leur privation.

La philosophie chrétienne est la philosophie de l'Etre, de l'Unité harmonieuse, de la Vérité vraie, de la Bonté qui inspire et commande l'amour, de la Beauté qui est la splendeur de l'être, de l'un, du vrai et du bien réunis.

La philosophie du devenir est la philosophie nihiliste du non-être (de ce qui devient et n'est pas encore), du phénomène, de la multiplicité confuse, du faux semblant ou de l'apparence sans vérité, du médiocre systématique qui est le mal le plus subtil, et par suite, il faut bien le dire, de la laideur, malgré les séductions dont elle s'entoure.

La philosophie du devenir doit nier nécessairement les premiers principes de la raison et de l'être, en affirmant que rien n'est, et que tout devient. — Le principe de causalité est violé : car le plus sort du moins, dans l'évolution ascendante ; la conscience sort sans cause aucune de l'inconscience, la moralité émerge au-dessus de l'animalité sans rien qui la fonde. — Le principe de finalité est détruit : les formes inférieures de l'évolution n'ont pas pu être ordonnées aux formes supérieures, puisqu'il n'y a point de toute éternité



une intelligence ordonnatrice. — Le principe de mutation : toute mutation suppose un sujet, est lui-même rejeté, puisque le devenir conçu comme un absolu existe sans rien qui devienne, tel un flux sans fluide, un fleuve sans eau, un vol sans oiseau. — Le principe de substance s'évanouit, il n'y a plus que des phénomènes, des apparences sans rien qui puisse apparaître ; plus de principe formel d'aucune chose ; toutes les natures inférieures ou supérieures s'identifient ; la nature de Dieu et celle de la pierre ne font qu'un dans le devenir. De la pierre, il est vrai de dire ce que l'Église dit de la grâce sanctifiante, elle est une participation de la nature divine, bien plus elle est Dieu qui devient en elle. — Les quatre causes du devenir ont disparu, le devenir demeure, nous dit-on, sans sujet, sans principe formel qui le spécifie, sans agent qui le produise, sans fin vers laquelle il tende. — Que devient le principe plus général de raison d'être ? il disparaît: le devenir qui n'est pas par soi n'a pas de raison d'être, le contingent est l'absolu. — Le principe d'identité ou de contradiction se dissout lui-même dans la mobilité universelle, on ne peut plus dire : la chair est chair, l'esprit est esprit, mais bien l'esprit est chair ou la chair est esprit. Dieu est créature, la créature est Dieu. — L'être disparaissant dans le flux universel, il n'y a plus de distinction entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal. Le rationalisme absolu a prouvé par son évolution sa propre irrationalité. Il est la destruction de la raison.

Entre la philosophie de l'être et celle du devenir, on ne peut pas rester neutre, comme le voudrait l'agnosticisme. Si l'évolutionnisme absolu nie la valeur réelle du principe de contradiction, l'agnosticisme doit au moins la mettre en doute ; et c'est ce qu'il fait lorsqu'il déclare incertaine l'existence de Dieu. Si l'existence de la cause première incausée est douteuse, c'est le principe de causalité qui devient douteux et par suite aussi celui de contradiction[1]. L'agnostique demande parfois : que peut être une *cause incausée* ? comme si l'union de ces deux termes impliquait

1. Cf. plus haut, n° 24.



contradiction. Ce qui répugne manifestement c'est un *effet incausé*. Mais si l'existence d'une cause incausée est déclarée douteuse, il s'ensuit que le monde est peut-être sorti du néant sans cause aucune, à chaque instant peut-être le plus sort du moins. Or, nous avons vu plus haut que mettre en doute l'impossibilité de l'absurde est absurde. Par suite, l'inconnaissable de l'agnosticisme est contradictoire comme l'inconcevable de l'évolutionnisme absolu. Il est peut-être à la fois existant et non existant, corps et pur esprit, bon et mauvais, effet et cause première, moyen et fin ultime, etc.

De ce point de vue évolutionniste ou agnostique, que devient l'amour de la vérité ? Au début il semblait poussé jusqu'au scrupule, dans la détermination de la méthode ; au terme, les mots droiture et mensonge n'ont plus de signification précise. Il n'y a plus de mensonges, mais seulement des opinions successives. Dès lors la soumission aux décisions de l'Église prend un sens nouveau. On se soumet « en vivant », sans rien changer au cours de ses idées ; s'il est une chose qui doit être revisée, ce sont les définitions conciliaires qui ne sauraient avoir, comme le disait Guenther qu'une valeur provisoire, relative à l'état de la science au moment où elles ont été formulées.

Quelle peut être l'influence d'une pareille philosophie sur la religion ? L'histoire du protestantisme libéral et du modernisme nous le montre. Elle finit par en faire une contradiction vivante, une religion athée. Tandis que la paix est au cœur de l'Église et la guerre au dehors contre les ennemis de la foi, le relativisme fait la paix au dehors, la foi n'a plus d'ennemis, et il introduit l'inquiétude et la division au dedans ; il détruit la vraie ferveur, qu'il remplace parfois par une froide correction, toujours par l'indifférence à la vérité divine, par le culte de l'opinion, dont on recherche les faveurs. Au calme de la contemplation succède le souci de la nouveauté, la fièvre de l'esprit, « une curiosité pesante et charnelle » (*carnalis sapientia*, au sens de S. Paul[1]). La religion devient essentiellement une chose

1. II *Cor.*, I, 12, comm. de S. Thomas.



du temps, on y oublie la vie éternelle, la gloire de Dieu, les âmes et leurs besoins profonds, pour ne plus s'occuper que du mouvement contemporain, dont on fait le critère des choses de l'éternité. Les égarés qui se laissent insensiblement imprégner par cet esprit deviennent, sans en avoir toujours clairement conscience, les plus utiles auxiliaires du rationalisme absolu, dont ils reçoivent les éloges. Sourds aux avertissements salutaires, ils entendent d'une façon toute naturelle les mystères surnaturels, ils faussent l'objet formel de la science de la foi, travaillent à la pire des confusions, celle de la nature et de la grâce, de Dieu et du monde, et prêchent déjà le faux mysticisme qui a pour essence cette confusion. Or, le faux mysticisme d'aujourd'hui n'absorbe plus toutes choses en Dieu, mais il absorbe Dieu dans le monde en perpétuelle évolution, et conduit par là à l'athéisme. C'est ce que dit très lucidement l'Encyclique de 1907 (Denzinger, nos 2073 sqq. et 2081). Et pour formuler ce jugement, elle n'a besoin que de considérer les choses du point de vue foncier, métaphysique et théologique.

Faut-il s'étonner de la sévérité de l'Église pour ceux qui prétendent concilier l'esprit de Notre-Seigneur Jésus-Christ et celui de la Réforme et de la Révolution, en vertu des principes de la philosophie du devenir? Le refrain sur la cité future n'est que la confusion des deux cités si radicalement distinctes dont parlait S. Augustin : « Permixtæ sunt interim, in fine separabuntur, jam corde sunt separatæ. » Une méditation sur le *Syllabus* de Pie IX et celui de Pie X suffit à montrer l'inanité de tous ces rêves de paix universelle, qui oublient l'opposition absolue et éternelle du bien et du mal, et qui n'aboutiraient qu'à l'universelle médiocrité et à l'inerte indifférence.

Le principe d'identité ou de contradiction nous dit qu'il est des conciliations impossibles, celle des perfections absolues et de leurs contraires : le bien est le bien, le mal est le mal. « Est est, non non », disait Notre-Seigneur. Mais le même principe nous oblige à affirmer l'identification en



Dieu et en lui seul de toutes les perfections absolues, si différentes qu'elles puissent paraître.

La simplicité la plus haute est riche de la multiplicité des perfections pures qui existent formellement dans son éminence. — L'être absolument immuable, loin d'être inerte, est la vie même sans commencement ni fin. — L'être absolument simple se connaît formellement et connaît tout en Lui, sans que cette connaissance détruise en rien son unité. — L'être infiniment sage a très sagement ses libres préférences et son bon plaisir qui est à lui-même sa raison. — L'être parfaitement immuable était libre de créer ou de ne pas créer, et cet acte libre n'ajoute en lui rien de contingent ou de défectible, c'est l'indifférence dominatrice de son amour d'Acte pur à l'égard des biens créés. — L'être infiniment bon et puissant a permis le mal, et il en tire un plus grand bien. — La miséricorde la plus compatissante et la justice la plus inflexible s'identifient dans le même Amour du Souverain Bien, qui se communique gratuitement avec toutes les tendresses de la charité et qui proclame aussi ses imprescriptibles droits à être aimé pardessus tout.

Chacun de ces attributs est impliqué essentiellement dans tous les autres et les implique lui-même. Bien loin d'être inconciliables, ils s'appellent nécessairement. Il n'y a là aucune contradiction, mais trop de lumière pour notre faible intelligence qui reste comme éblouie.

Sincèrement nous ne pouvons trouver en Dieu d'insolubles antinomies, mais une harmonie éminente, dont lui seul connaît naturellement l'intime secret.

Cet accord profond des choses les plus difficiles à concilier se réalise progressivement en nous, par la grâce. Il est un des signes les plus caractéristiques de l'action surnaturelle de Dieu dans une âme, puisqu'il nous montre en elle l'image de cette identification absolue que seule la Déité réalise formellement dans son éminence ? Mais l'image reste mystérieuse comme le modèle. Dans l'âme de Notre-Seigneur, victime d'amour pour notre salut, se sont rencontrées la miséricorde et la justice, et cette rencontre est



pour nous un mystère, celui de notre rédemption. Ainsi dans la vie de l'Église et même en chaque âme chrétienne, cette divine harmonie garde son secret, puisqu'elle est toute surnaturelle.

Il y a assez d'obscurité pour que nous ne soyons pas tentés de rabaisser Dieu à notre niveau et de le concevoir à notre image, comme le fait l'anthropomorphisme. L'essence divine reste ineffable ; les saints, plus ils s'élèvent, le répètent à l'envi. Mais ils le disent en un tout autre sens que les agnostiques, car il y a pour eux et même pour nous assez de clarté dans la nuit de l'esprit pour que nous puissions avec une absolue certitude reconnaître l'existence du vrai Dieu, ses attributs et son action.

Sans l'atteindre *tel qu'il est en lui-même*, c'est donc bien *Dieu lui-même* que notre raison connaît. Ne connaissons-nous pas le cœur de nos amis, sans atteindre leurs sentiments tels qu'ils sont en eux-mêmes ?

Bien plus, on ne saurait trop le redire en ce temps d'agnosticisme : en un sens, nous avons de Dieu une connaissance beaucoup plus certaine que des hommes avec lesquels nous vivons le plus intimement. L'homme qui nous tend la main se décide peut-être au même instant à nous trahir, son geste est peut-être un mensonge, je puis douter de sa parole, de sa vertu, de sa bonté. Je sais au contraire de science absolument certaine, même par ma seule raison, que Dieu ne peut pas mentir, qu'il est infiniment bon, infiniment juste, infiniment saint. De tous les êtres, c'est Lui, en un sens, que je connais le mieux, lorsque je récite en le méditant le *Pater*, comme c'est de Lui que je suis le mieux connu. Nous connaissons Dieu beaucoup mieux en un sens que notre propre cœur ; nous sommes sûrs de la pureté de ses intentions, nous ne sommes pas absolument sûrs de la pureté des nôtres.

Enfin nous connaissons mieux la nature divine, en un sens, que la nature humaine, surtout que les natures inférieures végétales et animales. Après avoir étudié de près et médité le traité de Dieu de S. Thomas, on parvient à rattacher à l'*Etre même subsistant* tous les attributs divins,



et à montrer la solidarité de toutes les thèses avec cette proposition fondamentale : « En Dieu seul l'essence et l'existence sont identiques. » Il serait certainement plus difficile de rattacher tout le traité de l'homme à la définition de la raison ; il y a en effet dans l'homme de la matière, et la matière répugne en un sens à l'intelligibilité, elle est aux frontières inférieures de l'être et par suite de l'intelligible.

Nous revenons ainsi à une remarque profonde d'Aristote[1], déjà citée dans ce travail : « La Cause suprême est plus connaissable et plus intelligible *en elle-même* que toutes les autres, bien que *relativement à nous* elle soit plus difficile à connaître, parce qu'elle est plus éloignée de nos sens. » La matière de soi est obscure, Dieu est lumière ; le temps est plus obscur que l'Eternité, il l'est par lui-même et non pas seulement pour nous.

Ce Dieu infini, dont la lumière éblouit notre faible regard, nous avons été créés et mis au monde précisément pour le connaître, l'aimer et le servir ?

Si nous devons l'aimer plus que nous-mêmes et par dessus tout, c'est que nous sommes sûrs qu'Il est le souverain Bien, infiniment meilleur que nous. S'il n'y a certainement en lui rien d'imparfait, d'instable, d'impur, c'est qu'il est l'Etre même sans aucun mélange de non-être. Source bienfaisante de tout être, de toute vie, de toute connaissance, de tout ce qu'il y a de réel et de bon dans nos désirs et nos vouloirs. Il ne peut être principe de l'erreur et du mal. Nos défaillances n'exigent qu'une cause déficiente, qui est nous-mêmes. Dieu qui sans cesse nous relève et nous sanctifie reste ainsi la Sainteté pure, identification essentielle de toutes les perfections absolues, sans trace aucune d'imperfection. Source de tout et fin de tout,. toute gloire doit lui revenir.

Toute intelligence, toute volonté doit se tourner vers Dieu, se soumettre humblement à Lui, se laisser éclairer et attirer par Lui. « Il est temps de devenir humble, car il est temps de devenir fier. » Pour ne s'abaisser jamais devant le

1. *Metaph.*, l. I, c. 1, Comm. de S. Thomas. leç. 2.



mal et l'hypocrisie manifestes, il faut avoir pris l'habitude de s'incliner très profondément devant Dieu, et devant ce qu'il y a de divin dans toutes les âmes. Le respect de toutes les opinions, si fausses ou perverses soient-elles, n'est que l'orgueilleuse négation du respect dû à la Vérité. Pour aimer sincèrement le vrai et le bien, il faut n'avoir aucune sympathie pour l'erreur et le mal. Pour aimer vraiment le pécheur et contribuer à son salut, il faut détester le mal qui est en lui.

L'obscurité du mystère de Dieu se dissipe au fur et à mesure que l'âme sincère grandit dans la charité. Pour entendre un peu et goûter le mystère de l'action divine dans le monde et dans les libertés créées, il faut se laisser diriger par elle, se laisser délivrer par elle du bandeau d'orgueil qui couvre les yeux de l'esprit, il faut surtout se laisser attirer et aimer par Dieu[1]. Seules les âmes vaillantes se laissent travailler par l'amour divin, comme le marbre par le sculpteur, jusqu'à ce que Dieu reproduise en elles ses propres traits. L'amour de Dieu pour nous ne suppose pas en nous l'amabilité, il nous la donne en nous vivifiant, mais il ne nous fait participer à l'intimité de la vie divine, qu'en nous pu-

1. BOSSUET, *Elévations*. 18e, s. 15e él., « L'homme dit en son cœur : j'ai mon franc arbitre : Dieu m'a fait libre, et je me veux faire juste ; je veux que le coup qui décide de mon salut éternellement vienne primitivement de moi. Ainsi on veut par quelque coin se glorifier en soi-même. Où allez-vous, vaisseau fragile ? Vous allez vous briser contre l'écueil, et vous priver du secours de Dieu qui n'aide que les humbles, et qui les fait humbles pour les aider... Dieu veut que vous lui demandiez toutes les bonnes actions que vous devez faire : quand vous les avez faites, Dieu veut que vous lui rendiez grâce de les avoir faites. Il ne veut pas pour cela que vous demeuriez sans action, sans effort ; mais il veut qu'en vous efforçant, comme si vous deviez agir tout seul vous ne vous glorifiez non plus en vous-même, que si vous ne faisiez rien.

« Je ne puis : je veux trouver quelque chose à quoi me prendre dans mon libre arbitre, que je ne puis accorder avec cet abandon à la grâce. Superbe contradicteur, voulez-vous accorder ces choses, ou bien croire que Dieu les accorde ? Il les accorde tellement, qu'il veut sans vous relâcher de votre action que vous lui attribuiez finalement tout l'ouvrage de votre salut ; car il est le Sauveur, et il dit : « *Il n'y a point de Dieu qui sauve que moi* » (Is., XLIII, 8). Croyez bien que Jésus-Christ est Sauveur, et toutes les contradictions s'évanouiront... »



rifiant, et cette purification est d'autant plus douloureuse que l'âme, à la suite du Crucifié, est prédestinée à monter plus haut. — Dans l'instabilité, l'obscurité et la mort du temps qui s'écoule, l'action divine nous conduit avec amour vers la lumière de vie de l'immobile éternité. Suaviter et fortiter, elle nous porte à chercher notre béatitude et plus encore la Gloire de Celui qui est. « Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da Gloriam. »

Note sur la valeur des principes de l'inertie et de la conservation de l'énergie

Nous avons parlé à plusieurs reprises (p. 239, 249-256, 260) de ces deux principes et du problème de leur conciliation avec le principe de causalité.

Selon le principe de causalité, il n'y a pas de changements sans cause ; dès lors une cause est requise aussi bien pour le changement qui a lieu au cours du mouvement que pour le passage du repos au mouvement lui-même. S'il en était autrement une *impulsion finie et minima* pourrait produire dans le vide un mouvement perpétuel, dans lequel il y aurait toujours *du nouveau*, un perpétuel passage de la puissance à l'acte ; une puissance finie pourrait mouvoir pendant un temps infini, une chiquenaude donnée il y a dix mille ans produirait encore aujourd'hui son effet et le produirait toujours, éternellement. Ce mouvement qui n'aurait pas besoin d'être entretenu, n'aurait pas de terme, ni de fin au sens métaphysique du mot ; comment ne serait-il pas contraire aux principes de causalité et de finalité ?

Le principe de l'inertie s'énonce pourtant : la matière ne peut d'elle-même ni se mettre en mouvement, ni modifier son état de mouvement ; un corps en mouvement, si aucune cause extérieure n'agit sur lui, conserve indéfiniment un mouvement rectiligne et uniforme.

Si l'on objecte que les faits semblent être en contradiction avec le principe de l'inertie, qu'une bille lancée sur un plan horizontal bien poli, s'arrête au bout d'un certain temps, qu'un train ayant acquis sa vitesse normale s'arrête si l'on ne fait pas agir la vapeur sur les pistons ; le physicien répond : cet arrêt est dû au frottement de la bille sur le plan, ou à celui des roues sur les rails et aussi à la résistance de l'air.

Est-il démontré que ce frottement et cette résistance sont *l'unique* cause de l'arrêt ? est-il scientifiquement prouvé que le mouvement donné ne se ralentit pas aussi de lui-même ? « A-t-on jamais expérimenté sur des corps soustraits à l'action de toute force, demande H. Poincaré (1), et si on l'a fait, comment a-t-on

(1) *La Science et l'Hypothèse*, p. 112 à 119.



su que ces corps n'étaient soumis à aucune force ? » Comment, sans sortir des limites de sa science, le physicien pourrait-il soutenir que la *motion divine n'est pas nécessaire* pour qu'un corps lancé dans le vide se meuve éternellement ?

Le principe de la conservation de l'énergie s'énonce : « L'énergie totale (actuelle et potentielle) d'un système de corps soustrait à toute action extérieure demeure constante. » Ce principe est nécessairement lié au précédent, il revient à dire : il est impossible que le mouvement cesse jamais, s'il disparaît sous une forme il reparaît sous une autre, ainsi le mouvement d'un projectile ne cesse qu'en engendrant de la chaleur, et la chaleur elle-même produit du mouvement local. L'équivalence est constatée, avec le correctif apporté par la loi de la dégradation de l'énergie.

Est-ce à dire qu'une chiquenaude donnée il y a dix mille ans a encore son effet aujourd'hui par suite des transformations de l'énergie, et qu'elle l'aura toujours, sans que l'énergie ait besoin d'être *renouvelée ?* Suffit-il d'admettre que cette énergie est *conservée* par Dieu, comme le veut Descartes, et que la *motion* divine s'est seulement exercée dans le passé à l'origine du monde ? Comment, sans sortir des limites de sa science, le physicien pourrait-il affirmer que la *motion divine n'est pas nécessaire* pour que l'énergie se transforme perpétuellement ? Il est clair que l'énergie ne reste pas *individuellement* la même, ce n'est pas *le même* mouvement qui passe d'un corps dans un autre, car il est *ce* mouvement, parce qu'il est le mouvement de *ce* corps. De même l'activité humaine est relativement constante à la surface de la terre, et pourtant elle ne reste pas individuellement la même, elle est renouvelée, puisque les hommes naissent et meurent. Aristote disait déjà : *corruptio unius est generatio alterius*, la matière ne perd une forme qu'en en recevant une autre ; ce qui peut se traduire en termes modernes relativement à l'énergie : une forme de l'énergie ne disparaît pas sans qu'une autre apparaisse. Est-ce à dire que la forme qui disparaît est cause première et toute suffisante de celle qui la suit ? Nullement : la science expérimentale qui étudie seulement les rapports constants des phénomènes entre eux ne peut se prononcer ni pour ni contre la nécessité de l'intervention d'une Cause première invisible pour la transformation de l'énergie. Mais du point de vue métaphysique, un mouvement ne donne naissance à un autre mouvement qu'avec le concours invisible de l'Etre premier, cause de tout être en tant qu'être, du Premier moteur, cause suprême de l'activité des causes secondes. De même, du point de vue métaphysique, un mouvement local ne peut se perpétuer dans le vide, ne peut être un

perpétuel passage de la puissance à l'acte, sans l'intervention invisible de l'*Acte pur*, cause suprême de toute actualisation. Pour soutenir avec Descartes qu'il suffit que Dieu *conserve* le mouvement, il faut entendre par cette expression que Dieu continue à mouvoir.

Ainsi seulement se peuvent concilier les principes mécaniques de l'inertie et de la conservation de l'énergie avec le principe métaphysique de causalité. Toute autre conciliation qui rejette la nécessité de l'intervention de la cause première reste illusoire(1).

Le physicien n'a pas à résoudre ce problème, il ne peut se prononcer positivement sur la valeur de la solution qu'en donne la métaphysique traditionnelle, il doit seulement reconnaître que cette solution ne s'oppose en rien à ce que la physique est en droit d'affirmer sur la valeur de ses propres principes, dans l'ordre phénoménal.

Sur ce dernier point, nous sommes heureux de reproduire une lettre de M. Pierre Duhem, de l'Académie des Sciences, où il a bien voulu résumer pour nous les idées maîtresses de son bel ouvrage *la Théorie physique* (2). Nous le prions d'agréer avec nos remerciements, l'expression de notre respectueuse reconnaissance.

Mon Père,

Je vous dois quelques explications pour certains termes ambigus de ma précédente lettre et en particulier pour le nom d'*axiome* ou *soi-disant axiome* que j'ai donné au principe de l'inertie.

Je commence par préciser que je prendrai les mots Mathématique, Physique, Métaphysique dans le sens où les entendent, en général, nos contemporains, non dans le sens d'Aristote et des Scolastiques.

Dans ces conditions, la loi d'inertie n'existe pas pour le mathématicien ; les principes de la Science des nombres et de la Géométrie sont les seuls qu'il ait à admettre ; il ne s'occupe pas des principes de la Mécanique et de la Physique ; s'il lui arrive d'étudier les problèmes que lui posent le mécanicien et le physicien, c'est sans se soucier de la voie par laquelle ils ont été conduits à formuler ces problèmes.

Je ne considère donc le principe de l'inertie que tel qu'il est pour le physicien.

(1) Il y aurait à étudier du même point de vue la conciliation du principe de l'inertie avec la loi de l'attraction universelle.

(2) *La Théorie physique, son objet et sa structure*. Paris. M. Rivière et Cie.



On en peut dire alors ce qu'on peut dire de tous les principes des théories mécaniques et physiques.

Ces principes fondamentaux ou *hypothèses* (au sens étymologique du mot) ne sont pas des *axiomes*, c'est-à-dire des vérités évidentes de soi.

Ce ne sont pas davantage des *lois*, c'est-à-dire des propositions générales que l'induction ait tirées directement des enseignements de l'expérience.

Il se peut que certaines vraisemblances rationnelles ou certains faits d'expérience nous les *suggèrent* ; mais cette suggestion n'a rien d'une *démonstration* ; elle ne leur confère, par elle-même, aucune certitude. *Au point de vue de la pure Logique*, les principes fondamentaux des théories mécaniques et physiques ne peuvent être regardés que comme des *postulats librement posés par l'esprit.*

De l'ensemble de ces postulats, le raisonnement déductif tire un ensemble de conséquences plus ou moins éloignées qui s'accordent avec les phénomènes observés ; *cet accord est tout ce que le physicien attend des principes qu'il a postulés.*

Cet accord confère aux principes fondamentaux de la théorie une certaine vraisemblance. Mais il ne peut jamais leur conférer la certitude, car on ne peut jamais démontrer que, d'autres postulats pris comme principes, on ne déduirait pas des conséquences qui s'accorderaient aussi bien avec les faits.

En outre, on ne peut jamais affirmer qu'on ne découvrira pas un jour des faits nouveaux qui ne s'accorderont plus avec les conséquences des postulats qu'on avait posés au fondement de la théorie ; faits nouveaux qui obligeront à déduire, de nouveaux postulats, une théorie nouvelle.

Ce changement de postulats s'est produit maintes fois au cours du développement de la Science.

De ces observations, deux conséquences :

1° *D'aucun des principes de la théorie mécanique et physique, on n'a et on n'aura jamais le droit d'affirmer catégoriquement qu'il est* VRAI.

2° *D'aucun des principes sur lesquels repose la théorie mécanique et physique, il n'est permis d'affirmer qu'il est* FAUX, *tant qu'on n'a pas découvert des phénomènes en désaccord avec les conséquences de la déduction dont ce principe est une des prémisses.*

Ce que je viens de dire s'applique, en particulier, au principe de l'inertie. Le *physicien* n'a pas le droit de dire qu'il est certainement vrai ; mais encore moins a-t-il le droit de dire qu'il est faux, puisqu'aucun phénomène ne nous a jusqu'ici,



(si l'on fait abstraction des circonstances où intervient le *libre arbitre* de l'homme) contraint de construire une théorie physique d'où ce principe serait exclu.

Tout ceci est dit en demeurant dans le domaine du *physicien*, pour qui les principes ne sont pas les affirmations de propriétés réelles des corps, mais les prémisses de déductions dont les conséquences doivent s'accorder avec les phénomènes toutes les fois qu'une volonté libre n'intervient pas pour déranger le déterminisme de ceux-ci.

A ces principes de Physique, peut-on et doit-on faire correspondre certaines propositions qui affirmeraient certaines propriétés réelles des corps ? — A la loi de l'inertie, par exemple, doit-on faire correspondre l'affirmation qu'il existe, dans tout corps en mouvement, une certaine réalité, l'*impetus*, douée de tels ou tels caractères ? — Ces propositions s'étendent-elles ou ne s'étendent-elles pas aux êtres doués de volonté libre ? Ce sont problèmes que la méthode du physicien est inhabile à traiter et qu'il laisse à la libre discussion des métaphysiciens.

A cette liberté du métaphysicien, le physicien ne serait amené à s'opposer que dans un seul cas : Celui où le métaphysicien formulerait une proposition qui contredirait directement aux phénomènes ou qui, introduite à titre de principe dans la théorie physique, conduirait à des conséquences en contradiction avec les phénomènes. Dans ce cas, il serait légitimement fondé à dénier au métaphysicien le droit de formuler une telle proposition.

Voilà, mon Père, le résumé de ce que je dirais si j'écrivais jamais, sur le principe de l'inertie, l'article que vous avez la bonté de souhaiter...

P. Duhem.

N. B. — Des conclusions assez semblables à celle de M. Duhem sont exprimées par M. E. Meyerson, *Identité et Réalité*, (Paris, Alcan, 1908) qui examine au point de vue de l'expérience et au point de vue de la raison philosophique la valeur des principes d'inertie et de la conservation de l'énergie. L'auteur va jusqu'à dire, ce qui nous semble fort juste : « le principe d'inertie exige que nous concevions le *mouvement comme un état*, si le mouvement est un état il doit se maintenir comme tout état... Le principe d'inertie exige que nous concevions la *vitesse comme une substance*. Or, c'est une conception entièrement paradoxale pour l'entendement immédiat... » p. 132 et 134.

Le Prof. Dott. Gustavo Pécsi, dans son livre *Crisi degli assiomi della Fisica Moderna*, traduit de l'allemand, Rome, Desclée 1910, va plus loin encore et croit pouvoir établir rigoureusement la fausseté du principe de l'inertie, qui aboutirait à cette contradiction : le mouvement est essentiellement immobile, il n'y a en lui rien de nouveau (p. 201).



TABLE ANALYTIQUE

DIEU

son existence et sa nature

Ire Partie

L'Existence de Dieu



servatrice de l'être, p. 266. — **38°** *Preuve par la contingence.* L'être nécessaire n'est *a*) ni la collection des êtres contingents, *b*) ni leur loi, *c*) ni le devenir ou une substance qui leur serait commune ; *d*) l'être nécessaire est l'être souverainement parfait. Cette preuve n'implique aucun recours dissimulé à l'argument de S. Anselme, p. 269. — **39°** *Preuve par les degrés des êtres.* Réalisation hiérarchisée des transcendantaux, de l'être, de l'un, du vrai, du bien. *a*) La preuve dans toute sa généralité. *Le premier Etre.* Deuxième réfutation du panthéisme : l'Etre suprême est essentiellement distinct du monde, de par son absolue simplicité. — *b*) *La première Intelligence.* — *c*) *Le premier Intelligible* ou la suprême vérité ; preuve par les vérités éternelles. — *d*) *Le premier Désirable*, preuve par l'aspiration de l'âme vers le Bien absolu. — *e*) *Le premier et souverain Bien* fondement de tout devoir ; preuve par la loi morale. Rapport de cette preuve avec celle par la nécessité d'une sanction, pour assurer l'ordre moral, p. 276. — **40°** *Preuve par l'ordre du monde.* Son point de départ : toute multiplicité ordonnée ; son rapport avec la précédente. Sa rigueur absolue : *A*. La négation de la finalité interne est en opposition *a*) avec le sens commun, *b*) avec la science positive, *c*) avec la raison philosophique. Ni le hasard, ni la nécessité ne sont une explication suffisante. Le principe de finalité dérive nécessairement du principe de raison d'être. — La finalité externe se déduit de la finalité interne. — *B*. Pourquoi l'ordre à une fin suppose-t-il nécessairement une intelligence ordonnatrice ? p. 314. — **41°** Les cinq preuves types aboutissent à cinq attributs qui ne peuvent convenir qu'à l'*Etre même subsistant* au sommet de tout. Ici seulement s'achèvent les preuves de l'existence de Dieu. Le fondement de la distinction de Dieu et du monde. — Un mot sur la preuve par le consentement universel, et sur celle par le miracle, p. 338.

IIe Partie

La Nature de Dieu et ses attributs.

CHAPITRE Ier. QUEL EST LE CONSTITUTIF FORMEL DE LA NATURE DIVINE, SELON NOTRE MODE IMPARFAIT DE CONNAITRE.

42° Le Problème : la Déité telle qu'elle est en soi reste naturellement inconnaissable ; mais parmi les perfections divines qu'elle contient formellement dans son éminence, et que nous connaissons naturellement, n'en est-il pas une qui ait la priorité sur les autres ? Différentes solutions, p. 343. —





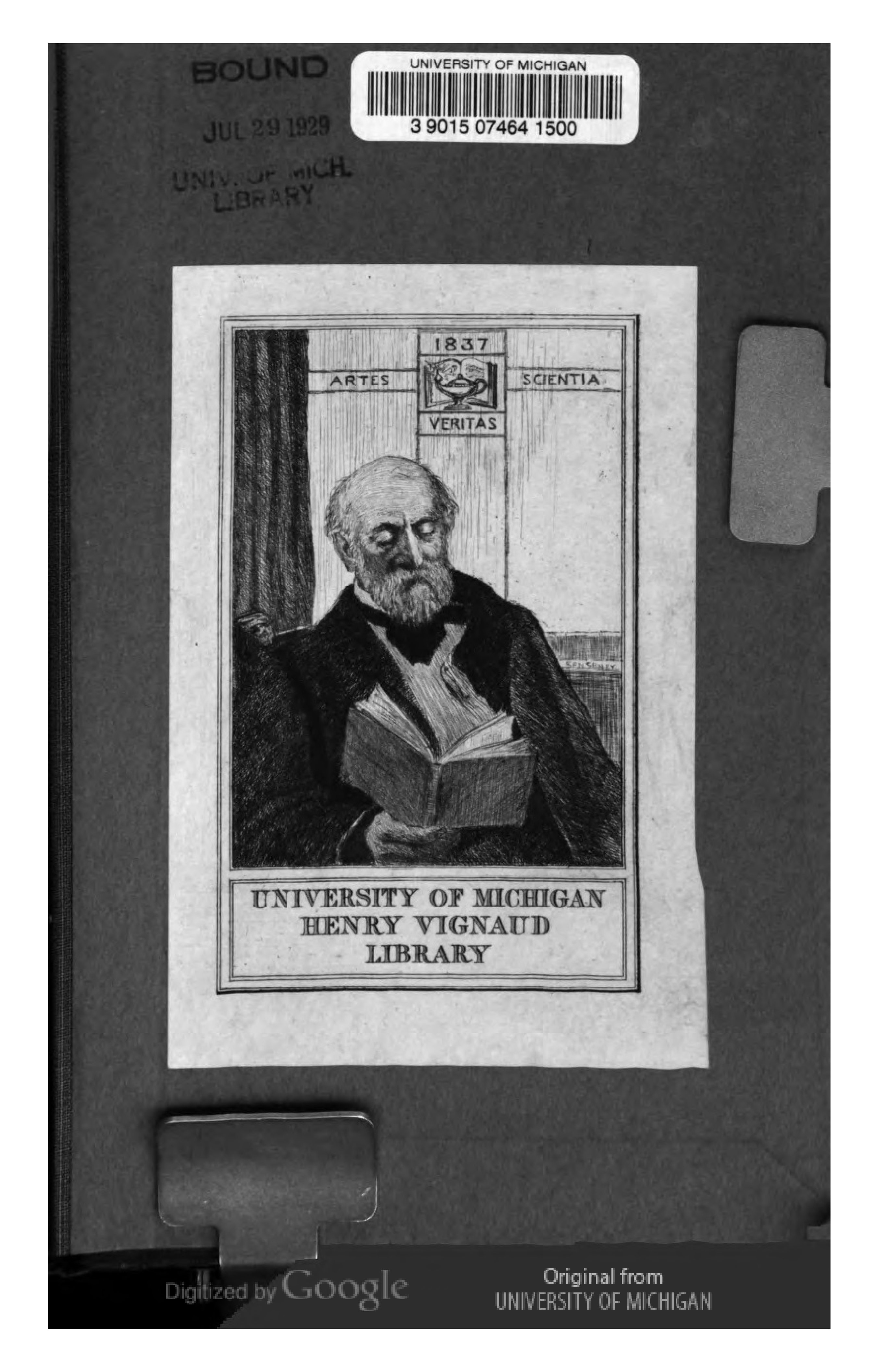
IMP. CATHOL. DE L'EST. - BESANÇON




Digitized by Google


Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN




BOUND
JUL 29 1929
UNIV. OF MICH.
LIBRARY
UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 07464 1500
1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
UNIVERSITY OF MICHIGAN
HENRY VIGNAUD
LIBRARY
Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

